B 245/5

PLATONS
WERKE

B 245/5

VON

F. SCHLEIERMACHER

K. B. GYMNAS: BIBLIOTHEK BAMBERG

ZWEITEN THEILES DRITTER BAND

BERLIN 1809

IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

PLATONS
WERKE.

ZWEITEN THEILES DRITTER BAND.

PHÄDON.

Einleitung.

Was schon in der Einleitung zum Gastmahl vorläufig ist gesagt worden über die Verwandschaft und das Zusammengehören dieser beiden Gespräche, dies liegt uns nun zunächst ob in Beziehung auf das vorliegende Werk genauer durchzuführen, wie es eigentlich gemeint ist. Wollte nemlich jemand des Versuchs wegen mit uns annehmen, das Gastmahl und der Phädon zusammengenommen wären zu den bereits gegebenen Darstellungen des Sophisten und des Staatsmannes die dritte, die des Philosophen: so würden wir ihn dann, damit ihm auch das nähere nicht entgehe, aufmerksam darauf machen, daſs in der Rede der Diotima aus dem Begriff der Liebe, um dieses Gebiet lediglich der Ausgeburt in dem Schönen anweisen zu können, das Verlangen nach der Weisheit ausdrüklich ausgeschlossen worden, und also gleichsam an einen andern Ort hin verwiesen, welches man schon an sich für eine Andeutung auf den Phädon ansehn könnte. Denn niemand wird ja wol in Abrede sein, daſs wenn die Liebe überhaupt das Gute haben will, alsdann, wer die Weisheit liebt, nicht auch die Weisheit vorzüglich für sich haben wolle, und dieses eben so wesentlich zu seinem Thun und Leben gehöre, als sie Andern

mitzutheilen und einzupflanzen. Und erst durch diese beiden Verrichtungen des Philosophen ist sein Verhältniſs zu dem Sophisten und dem Staatsmann vollkommen bestimmt. Denn der Staatsmann als solcher erzeugt auch, aber nur vorbereitend in der Gattung die besseren zwischen den äuſsersten Enden schwebenden Naturen, welche dann auch der Erkenntniſs am meisten empfänglich sind; so daſs der Philosoph am besten aus den Händen des wahren Staatsmannes den Gegenstand für seine Liebe empfängt, um dann das höhere Leben der Erkenntniſs zu erzeugen und auszubilden. Und der Sophist gleichermaſsen ist auch in dialektischem Theilen und Verknüpfen beschäftigt, aber von den Sinnen festgehalten in Lust und Wahn befangen haftet er nur an den irdischen Abbildern, und will nur das Nichtseiende daraus für sich gewinnen und haben. Der Philosoph hingegen strebt sich das Seiende zu erwerben und rein zu erhalten in Erkenntniſs, und deshalb sucht er, um sich zu den Urbildern zu erheben, in denen es allein zu finden ist, wie er könne die Seele, der sie einwohnen, für sich allein wirken lassen und loskommen von dem Einfluſs der Sinne und des gesammten Leibes. Und eben dieses ist das Verlangen reiner Geist zu werden, das Sterbenwollen des Weisen, welches uns zu Anfang dieses Werkes beschrieben wird, und aus dem sich alle folgenden Untersuchungen entwikeln. Allein, wird mancher sagen, wenn auch dieses Sterbenwollen das andere wesentliche Treiben des Philosophen ist in Platons Sinn, so ist es doch nicht der hauptsächlichste Inhalt unseres Gespräches, sondern scheint nur als Einleitung und Veranlassung zu stehen neben allen Verhandlungen über der Seelen Unsterblichkeit, welche doch offen-

bar dasjenige sind, worauf es am meisten ankommt. Dafs nun diese wenigstens zu gleichen Theilen gehen mit jenem soll nicht geläugnet werden, nur übersehe auch niemand, wie eben in diese Beweisführungen immer wieder die Möglichkeit und Wahrheit des Erkennens verwebt ist, und wie beides in der That auf das innigste verbunden ist für unseren Schriftsteller. Denn das Streben nach Erkenntnifs könnte als ein Sterbenwollen gar nicht Statt finden, auch nicht in dem Philosophen, wenn es nothwendig zugleich wäre ein Vernichtetwerdenwollen. Und wenn die Seele das Seiende, welches nicht dem Entstehen und Vergehen und der ganzen Form des Werdens unterworfen ist, erkennen soll: so kann sie es, nach dem alten immer mit zu verstehenden Grundsaz, dafs Gleiches nur vom Gleichen erkannt wird, auch nur als eine eben so seiende und auf eben solche Weise. So ist denn die Ewigkeit der Seele die Bedingung der Möglichkeit alles wahren Erkennens für den Menschen, und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens ist der Grund, aus welchem am sichersten und leichtesten die Ewigkeit der Seele eingesehen wird. Daher auch in den vorigen Gesprächen, in denen das Erkennen gesucht wurde, die Unsterblichkeit immer zugleich mit gesucht und geahnet ward; und man kann sagen, dafs beide vom Gorgias und Theätetos an immer mehr annähernd zusammentraten, bis sie endlich hier aufs genaueste verknüpft werden. Wer nun so den Zusammenhang dieser beiden Punkte im Sinn des Platon aufgefafst hat, der wird wol nicht länger Bedenken tragen, den Phädon zum Gastmahle zu stellen, und die Verwandschaft beider anzuerkennen. Denn wie die dort beschriebene Liebe das Bestreben ist,

das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden: so ist die hier dargestellte reine Betrachtung das Bestreben, das Unsterbliche als solches aus dem Sterblichen zurükzuziehn. Und beide sind offenbar nothwendig mit einander verbunden. Denn wenn die erkennende Seele wünscht, sich immer mehr und zulezt gänzlich aus dem Gebiete des Werdens und des Scheinens zu entfernen: so ist es, da ihr doch obliegt sich immer alles unbeseelten anzunehmen, nur schuldiger Ersaz, daſs sie zuvor die Erkenntniſs Anderen, die länger in diesem Gebiete zu wandeln bestimmt sind, einpflanzt. Und auf der andern Seite, wenn die Seele sich bestrebt in Andere das Wahre hineinzubilden, so ist ja dieses die einzige Bewährung ihrer Liebe, wenn auch sie selbst dem Wahren allein anhangend, so weit sie kann von dem Scheine flieht. Von diesen beiden wesentlichen Verrichtungen des Philosophen beherrscht nun je eine eines von unseren beiden Gesprächen; wiewol eben ihr nothwendiger Zusammenhang eine gänzliche Scheidung nicht zulieſs, auch darin ganz dem Charakter dieser zweiten Periode der platonischen Werkbildung entsprechend. Denn wie die Darstellung der Liebe in der Rede der Diotima gar nicht bestehen konnte ohne Rükweisung auf die reine Betrachtung: so blikt auch hier in der Darstellung der Betrachtung auf mannigfaltige Weise das Verlangen hindurch, immer mit Gleichgesinnten zusammen zu leben, und in ihnen das Wahre mit zu erzeugen als gemeinsames Werk und Gut, nur daſs es für den Sokrates in seinem bestimmten Kreise, gleichsam um ein ruhiges Hinscheiden zu gewähren, als im wesentlichen vollendet dargestellt wird. Und dieses führt uns darauf, wie auch das mimische in beiden

Gesprächen so sehr analog erscheint, und dasselbe Verhältniſs bezeichnet. Im Gastmahl nemlich ist Sokrates vorzüglich dargestellt in der Festlichkeit und dem Glanze des Lebens, aber doch auch nicht vergessen, wie er in philosophische Betrachtung versunken alles übrige hintansezen konnte; im Phädon hingegen ist das am meisten hervorragende die Ruhe und Heiterkeit, mit welcher er den Tod erwartet, als den Befreier von allem was die Betrachtung stört, und wiederum unterbricht er auch so nicht das gewohnte Zusammenleben, sondern will noch mit dem tödtlichen Becher die heiligen Gebräuche des festlichen Mahles begehen. Allgemein ist wol anerkannt, daſs es wenig schöneres giebt von Darstellungen dieser Art als hier der sterbende Sokrates; aber ganz wird doch die Seele erst von der Gröſse des Gegenstandes erfüllt, wenn man beide Bilder desselben Mannes, das hier und das im Gastmahl aufgestellte in eines zusammenfaſst.

Wenn nun jemand fragen wollte, warum denn nicht, wenn die Sache eine solche Bewandniſs hat, Platon dieses selbst gethan, und überhaupt die Darstellung des Philosophen in seinen beiderlei Thätigkeiten in Ein Werk zusammen gearbeitet habe: so ist dies auf der einen Seite zu viel verlangt, und es kann uns nicht obliegen eine bestimmte Erklärung darüber zu geben; auf der andern Seite aber ist es leicht im allgemeinen hinzuweisen darauf, wie weit eben in dieser Periode die Philosophie selbst des Platon gebildet war, und wie sie ihm seine Werke gestaltete, so nemlich daſs ohne gänzliche Trennung doch überwiegend in jedem ein Gegensaz vorherrscht, und ganz natürlich eben wie der Gorgias und der Theätetos so auch das Gastmahl

und der Phädon zusammen gehören. Ja man kann sagen, daſs sich diese Bildungsstuffe in unserem Gespräch noch besonders abspiegelt in der Darstellung des Gegensazes zwischen Seele und Leib, welche auch schroff genug dem äuſseren nach geschieden werden, aber doch, wo die Sache selbst redet, nie gänzlich von einander lassen können. Uebrigens aber wäre es auch ein wunderliches Miſsverständniſs des Gesagten, wenn jemand das so streng und äuſserlich nehmen wollte, daſs die beiden Gespräche der dritte Theil jener im Sophisten angekündigten Trilogie sind, als ob Platon die öftere Wiederholung der nemlichen Form fürchtend nun den Philosophen auf eine andere Weise darzustellen beschlossen, statt der etwas troknen ironischen Eintheilungen wieder die prachtvollste Mimik erwählt hätte, eben dadurch vielleicht zu einer Theilung des Gegenstandes bewogen worden wäre, und sich so beide Gespräche construirt und zugleich entworfen hätte. Denn es wäre zu derb und handfest, dergleichen behaupten zu wollen. Sondern leicht kann Platon die Trilogie haben unvollendet fallen gelassen, meinend, sie könnten sich nun den Philosophen selbst construiren, wie den zweiten Theil der einen Rede im Phädros, aus manchem früheren und späteren, worauf er sie in Gedanken verweisen konnte. Demohnerachtet aber muſste ihm im Fortschreiten auf seiner schriftstellerischen Laufbahn nothwendig dasselbe unter einer andern Form wiederkommen. Unsere beiden Gespräche nemlich bilden den ersten, so wie der Philebos den zweiten Uebergangspunkt von den bisherigen Werken, deren Charakter das indirecte Verfahren war, zu den folgenden unmittelbar constructiven. Und wenn Platon im Be-

griff zu einer anderen Methode sich zu wenden das, was er mit der bisherigen beabsichtiget und was er, wenngleich ohne überall die Resultate mit gleicher Bestimmtheit auszusprechen, auch wirklich gelehrt und festgestellt hatte, noch einmal, beschliessend sowol das Alte als vorbereitend das Neue, zusammenfassen wollte: was konnte ihm anders entstehen, als daſs er das Thun des Philosophen als reines Thun, denn die wahre darstellende Werkbildung sollte ihm erst angehn, so darstellte, wie er es nach eigner Lust und Einsicht geübt hatte? Merkwürdig bleibt es freilich, daſs das in den unmittelbar vorangehenden Gesprächen so fast verschwundene und im Philebos auch gleich wieder sehr zurükgedrängte mimische in diesen beiden Gesprächen so gewaltig heraustritt, gleichsam in seiner lezten und höchsten Glorie. Allein theils sieht wol Jeder, daſs auch nirgends das mimische so ganz in den Gegenstand verwachsen und innig mit ihm eines ist als hier, und es also auch nirgends ein gröſseres Recht hatte, sich in vollem Glanze zu zeigen. Theils auch können mancherlei andere Umstände Veranlassung gegeben haben, im Gastmahl etwa die nicht abzuläugnende apologetische Tendenz, der eine anschauliche Darstellung des sokratischen Lebens sehr gut muſste zu statten kommen, im Phädon vielleicht die Erinnerung an die eigenen sikelischen Begebenheiten, und der Wunsch zu zeigen, wie feigherzige Furcht vor dem Tode dem wahren Schüler des Sokrates nicht einwohnen könne. Darum ist es auch gar nicht das genaue Verhältniſs zu dem Gastmahl allein, was dem Phädon diese Stelle in den Platonischen Werken bestimmt. Vielmehr ist es das so deutliche Zusammenfassen alles bisherigen, die bestimmte

Vorbereitung auf das künftige, worauf wir einen Jeden ursprünglich verweisen; mag ihm dann jenes besondere Verhältniſs mehr oder minder klar einleuchten, dies kann der Hauptsache keinen Eintrag thun.

Zuerst wird wol jeder sehen, daſs nur bei dem Uebergang von den bisherigen Werken zu den künftigen an ihrer Stelle war jene Rechenschaft, die uns hier Platon in der Person des Sokrates ablegt von seinen Fortschritten in der Speculation und von den Wendungen seiner philosophischen Laufbahn, wie er den Anfang gemacht mit dem Anaxagoras, wie ihm durch diesen zuerst die Idee des Guten und die Herrschaft der Vernunft als höchste Norm aller Weltbetrachtung eingeleuchtet, wie er sich von der Untauglichkeit der Empedokleischen Physik auf dialektischem Wege überzeugt, und deshalb, so lange seine Idee ihm noch nicht klar genug gewesen, um sie als Princip treu und vollständig durchzuführen, nicht anders als kritisch und hypothetisch habe zu verfahren gewuſst, was vorzüglich auf seine Behandlung der Eleatischen und Herakleitischen Philosophie geht, und auf das Resultat derselben, daſs nur die ewigen Formen das Beharrliche sind zu dem Wechselnden und die wahren Einheiten zu dem Mannigfaltigen, und daſs nur auf sie und die Beziehung der Dinge zu ihnen Erkenntniſs und Wissenschaft von irgend etwas kann gebaut werden. Welcher Grundsaz hier zuerst ganz frei und in solcher Hinsicht auf die Construction der Wissenschaft aufgestellt wird, daſs jeder, der sich auf Platonische Wendungen und den Platonischen Werth der Ausdrükke versteht, sehr leicht sehen muſs, indem Platon dieses geschrieben, sei ihm auch die Idee des Guten nicht mehr zu

fremd gewesen oder zu unklar, um aus ihr in Verbindung mit jenem Grundsaz beide Wissenschaften, die auch hier angedeutet werden, aufzubauen. Sondern jeder recht aufmerksame Leser fühlt gewiſs bei dieser Stelle die bestimmteste Neigung, gleich aus dem Phädon in den Timäos hinüberzuspringen, bis er sich etwa besinnt, daſs dem Platon das ethische überall früher komme in seinen Darstellungen als das physische, und daſs doch auch die Idee des Guten selbst, zumal wegen der damals schwebenden Streitpunkte, noch einer genaueren Darlegung empfänglich sei, und er also zuvor noch den Philebos und die Republik durchzumachen habe, die auch hier beide offenbar aus dem Phädon emporkeimen. Auch das entgeht wol keinem gesunden Gefühl, daſs die Lehre von der Seele in unserm Gespräch noch unfertig ist, aber doch in der lezten Entwiklung, nicht mehr mythologisch verpuppt wie im Phädros, sondern wie der eben ausschlüpfende Schmetterling, dem nur noch die Flügel, welches ja in wenigen Momenten geschieht, zur Vollständigkeit wachsen müssen, was dann ebenfalls ganz nahe auf den Timäos hinweiset. Denn wie die Seele hier beschrieben wird als Leben überall hinbringend, als dem sich immer gleich bleibenden verwandter, das nähert sich zwar der strengen Bestimmtheit, aber es ist sie noch nicht selbst, und es sieht ganz so aus, wie wenn jemand von einem Gegenstand, dem eine eigne Untersuchung soll gewidmet werden, zum Behuf einer andern soviel nur beibringt, als jeder ohne weiteres zugeben muſs.

Wie nun alle diese Andeutungen auf das, was noch kommen sollte, dem Phädon seinen Plaz anweisen vor den lezten groſsen Werken

des Platon, aber nahe an dieselben ihn hinanrükkend: so bestimmen auch alle Verhältnisse zu den bereits mitgetheilten Gesprächen ihm seinen Plaz nach diesen. Wenn wir nemlich auf die Gespräche welche den zweiten Theil bilden in der Ordnung, wie sie hier aufgeführt werden, sehen: so finden wir, daſs in denselben der Zusammenhang, welcher statt findet zwischen der Platonischen Lehre von der Erkenntniſs und der von der Unsterblichkeit, nicht mit festen Strichen sondern nur auf entfernte Art gezeichnet wird, indem wo von dem seienden und gleichen im Gegensaz des veränderlichen und werdenden die Rede ist, auch immer irgendwie der Unsterblichkeit Erwähnung geschieht. Näher wird er zuerst gebracht durch die Art, wie im Menon die Lehre, daſs die Erkenntniſs Erinnerung sei, durchgeführt und anschaulich gemacht wird, worauf sich auch Platon hier im Phädon beruft bestimmter und ausdrüklicher als irgend sonstwo auf ein früheres Werk. Denn wer diese Berufung läugnen wollte, dem bliebe schwerlich etwas anderes übrig, als zu behaupten, die Aussage des Sokratischen Schülers hier gelte nur mündlich vorgetragene Lehren, und eben hieraus habe ein Anderer den Menon gearbeitet, was indeſs wol keinem, der irgend gesunde Kritik ausübt, wird wahrscheinlich gemacht werden können. Ganz klar aber konnte jener Zusammenhang nicht füglich dargestellt werden, bis die im Sophisten enthaltenen Untersuchungen vorangegangen waren; und die Leichtigkeit, mit der sich Sokrates alles was diesen Punkt betrifft als längst abgesprochene Sachen zugeben läſst, wäre ohne eine solche Beziehung unerklärlich. Darum also erfolgt diese Darstellung erst hier, hier aber dafür auch

ganz vollständig, und der Ort wo es geschieht ist unstreitig der Kern des ganzen Gespräches, wie denn offenbar der platonische Sokrates selbst darauf das meiste Gewicht legt, dafs es die gleiche Nothwendigkeit ist, vermöge deren die Ideen sind und die Seele ist, auch ehe wir geboren werden, und auch die gleiche Weise wie die Ideen sind und wie die Seele ist aufser dem Gebiete des Werdens, worin sie im Leben erscheint. Dieses nur ist dem Sokrates und den seinigen das unmittelbar gewisse, woran sie fest halten, eben weil es mit der Realität der Erkenntnifs selbst unmittelbar eins und das nemliche ist; und diejenigen, welche den Platon anders verstehen, oder wenigstens ihm eine andere Vorstellung der Unsterblichkeit als das ihm unmittelbar gewisse und als das Resultat seiner Demonstration unterschieben, mögen sich durch diese Stelle warnen lassen, dafs sie sich nicht denen ohne es zu wollen beigesellen, welche verwirrt genug träumen, dafs nach Platon auch die Ideen aufser der Natur und aufser dem Gemüth noch irgendwo ein ich weifs nicht auf welche Weise sinnliches oder irgendwie räumliches und äufseres Dasein hätten. Denn aufser dem was mit jenem höheren wahrhaft unsterblichen Sein der Seele nothwendig zusammenhängt und hier auch als eine ordentliche Rede durchgeführt wird, dafs nemlich die in der Zeit sich immer wiederholenden Erscheinungen der Seele im Leibe immer wieder aus der Fülle jener Unsterblichkeit hervorgehen, und wahre Wiederholungen sind, nicht neue Schöpfungen, aufser diesem ordnet Platon selbst alle andern Vorstellungen und näheren Bestimmungen jener Lehre unter, nicht als gleichartiges und von gleichem Grade der Gewifsheit, sondern theils

als anmuthiges Gespräch und als Beschwörungen für das Kind in uns, welches thörichterweise den Tod fürchtet, theils hat es überhaupt eine andere Beziehung. So zum Beispiel sind die wiederholten und immer vervollkommneten Erscheinungen der Seele im Leben des Leibes ganz gleichartig und gleichlaufend mit den verschiedenen Orten derselben auf der Erde, an deren einem sie auch deutlicher und minder getrübt sieht als an andern; aber was sie sieht sind doch immer nur die Dinge, und nicht im helleren Vorstellen deutlicherer Abdrükke der Ideen bewährt sich ihr höheres und wahrhaft unsterbliches Sein, sondern nur im Erkennen selbst. Daher dient beides wol mehr dazu, das ganze Gebiet der Seele im Reiche des Werdens und des leiblichen Lebens zu verzeichnen, als die Unsterblichkeit selbst darzustellen oder näher zu bestimmen. Ja wer weifs, ob nicht der ganze Einwurf des Kebes, dafs das Ueberdauern der Seele über viele Leiber noch nicht die Unsterblichkeit beweise, der etwas hart und unerwartet an den Simmias, den Schüler des Philolaos gerichtet wird, nicht verdekterweise gegen die Pythagoreer gemeint ist, welche glaubten in der Seelenwanderung die Unsterblichkeit dargestellt zu haben, und daher, worüber auch früher geklagt wird, nichts genaueres über diese lehrten. Nur lasse sich niemand etwa hiedurch und durch die Harmonia verführen, zu glauben, dafs vielleicht auch Simmias seine Einwendung, dafs die Seele wol nur Stimmung des im Körper gegebenen sein könne, gleichsam im Namen der Pythagoreer vortrage. Vielmehr waren diese wol darin ganz einig mit Platon, dafs nur die Tugend und das Laster als Stimmung der Seele selbst könne angesehen werden, und die Einwendung

dung ist ganz im Geiste des strengen atomistischen Systems, dem sich aber freilich von dieser Seite Empedokles nicht wenig nähert, so daſs sich schwerlich möchte entscheiden lassen, wem namentlich die Einkleidung des Gedankens abgeborgt oder angepaſst ist. Und wem die Beantwortung theilweise wenigstens unklar und ungenügend scheint, der übersehe nur nicht, daſs sie sich auf den schon an mehreren Orten angeregten Unterschied bezieht zwischen den Begriffen, welche dem mehr und weniger unterworfen sind, und denen, welche ein eigenes Sein ausdrükkend auch ihr Maaſs in sich selbst haben; denn hieraus läſst sich wol finden, obgleich es nicht ganz in unserer Art ist die Sache zu sehn, wiefern die Stimmung wol sich unter jene sezen lasse, die Seele aber nur unter diese.

Ungerechnet nun diese allgemeine Beziehung auf die bisherigen Gespräche vermöge der Verbindung zwischen der Lehre von der Erkenntniſs und der von der Unsterblichkeit, fehlt es auch nicht an anderen mehr oder minder mit jenem durchgreifenden Hauptpunkt zusammenhängenden Rükweisungen auf anderes frühere. So erinnert zum Beispiel auſser jener Anführung auch noch an eine Stelle im Menon, was hier von der gemeinen und bürgerlichen Tugend gesagt wird, und es scheint, Platon habe hier zeigen gewollt, daſs diese niedere Art der Tugend, eigentlich nur ein Schattenbild der wahren, auch stattfinden könne, ohne daſs selbst eine eigene richtige Vorstellung dabei zum Grunde liegt; und jene Ansicht im Staatsmann von den natürlichen Anlagen, welche die eine zu dieser, die andere zu jener Tugend führen, bildet gleichsam den Uebergang zwischen beiden. So auch wo von der wahren Tugend die Rede ist,

und sie als Vernünftigkeit beschrieben wird, sezt die Art, wie auf den Protagoras Rüksicht genommen und noch einmal jeder Misverstand der dortigen Dialektik beseitiget wird, eigentlich alle dazwischenliegenden Untersuchungen voraus. Denn nun erst können wir wissen, was doch nothwendig dazu gehört, daſs das Abschäzen verschiedener Lustgrade gegen einander keine Erkenntniſs sein kann. Ferner die Abkunft der Geborenwerdenden aus den Todten, die hier aus einem Naturgesez alles Werdenden allgemein abgeleitet wird, haben wir im Staatsmann schon in einer mythischen Darstellung gehabt, die sich wol einem Jeden als die frühere wird zu erkennen geben. So ist auch ebendaselbst schon der erste Grund gelegt zu der höchsten Erweiterung und allgemeinsten Behandlung des Begriffs der Seele, indem gesagt ist, daſs auch Himmel und Erde der Natur des Leibes theilhaftig sind, zu dem es ja auf diese Weise nothwendig auch eine Seele geben muſs, so daſs auch von dieser Seite angesehn der Phädon näher vorbereitend und bestimmend zwischen jenes Werk und den Timäos tritt. Eben so wenn man genau betrachtet, was hier von der Lust gesagt wird, kann man kaum glauben, es sei früher als das im Gorgias abgehandelte, so sehr ist es leidenschaftloser hingestellt und aus einer tieferen Anschauung geschöpft, wol aber wird es jeder für früher erkennen, als den Philebos, der erst die ausgeführte Darstellung des Angenehmen von dieser Seite enthält; ja es scheint fast, als ob Platon hier habe darauf vorbereiten gewollt, daſs dieser Gegenstand noch einmal müsse abgehandelt werden, und zwar reifer, ruhiger, mit mehr Berüksichtigung der Natur. Für jeden aber, der vom Phädon aus auf die bis-

her mitgetheilten Werke umherschaut, wird wol am meisten Reiz haben die Vergleichung desselben mit dem Phädros, wegen der mannigfaltigen Berührungspunkte zwischen beiden. Und vielleicht wird es den meisten so gehn, daſs wenn sie den Phädon schon eine Weile hinter sich haben, und sie sich dann den Phädros dicht vors Auge halten, sie einzelne Punkte in demselben finden werden, die ihnen dem Phädon zu ähnlich scheinen, um einen groſsen Zwischenraum zwischen beiden zu gestatten, ja vielleicht manche, in denen sie noch mehr Vorschmakk vom Timäos finden, und deshalb den Phädros für später halten möchten als den Phädon; daſs aber, wenn sie beide Werke in gleiche Entfernung sich stellen, so daſs sie das Ganze von beiden gleichförmig zu überschauen im Stande sind, sie sich wundern werden, um wievieles doch der Phädon sich vollendeter zeigt, weiser und eines reiferen Alters würdig, so daſs er sich recht zum Phädros verhält, wie der sterbende Sokrates zu jenem, der noch vieles zu lernen hofft von den Leuten auf dem Markte. Denn schon das mythische sogar, wieviel nüchterner ist es und besonnener! Hier ist nicht mehr die Rede von einem überhimmlischen Ort und von einem blinzelnden Schauen der Ideen, und kein Bedürfniſs regt sich der trokken aufgestellten Unsichtbarkeit derselben durch ein miſsdeutliches Bild nachzuhelfen; sondern es genügt, um den Kreislauf der Seele zu zeigen, an einer Darstellung der Erde, welche zwar auch auf Sagen der Dichter und der Weisen gebaut ist, aber doch auf späteren, mehr Ahndung von Wissenschaft enthaltenden. Ja wiewol man nicht in jeder Einzelheit eine besondere Bedeutung suchen soll, würden wir doch demjenigen kaum

abstimmen, welcher vermuthete, was von Sokrates Behandlung der Aesopischen Fabeln gesagt wird, sei eine Rechtfertigung dafür, daſs in den meisten platonischen Mythen so wenig eigne Erſindung enthalten ist. Und wieviel gebildeter ist nicht im Phädon das philosophische Talent, wieviel bestimmter tritt der Zusammenhang eigner Einsichten auf, wie wird hier, verglichen mit jener jugendlichen Freude an den ersten Elementen, über die philosophische Methode gesprochen aus langer Uebung und vielseitiger Kenntniſs, so daſs gewiſs leichter der junge Platon den Sokrates im Phädros so jung konnte reden lassen, als im Phädon so alt. Ja selbst wenn jemand annehmen will, Platon habe, als er den Phädros schrieb, schon Kenntniſs gehabt von pythagoreischen Schriften, was wir jedoch keinesweges zuzugeben gemeint sind; wie ganz anders wird von dieser Schule dort gehandelt, wo sie als eine ferne mythische Weisheit erscheint, und hier, wo Platon Hand anlegt das unzulängliche in ihren Lehren zu ergänzen. Und nun der im Phädros geführte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, wird wol jemand glauben können, dieser sei eine annehmliche Zugabe nach allem in unserem Gespräch darüber verhandelten? Und wird nicht vielmehr Jeder einsehn, Platon habe diesen Beweis bei Seite gestellt und gleichsam verläugnet, weil er sich nun gescheut, die Seele Urgrund, oder Gott, welcher der wahre Urgrund ist, Seele zu nennen? Diejenigen also, welche den Phädon gleich nach des Sokrates Tode, den Phädros aber erst nach der Aegyptischen Reise geschrieben glauben, was können sie wol auſser dem in der Einleitung zum Phädros schon besprochenen noch aufbringen, als etwa einerseits den groſsen Fund, wenn

wir ihnen dieses nicht erst leihen, daſs im Phädros als Veranlasser von Reden Simmias deshalb über den Phädros gesezt werde, weil er die Reden im Phädon veranlaſst habe, und andrerseits jene einzelnen Stellen im Phädros, in denen doctrinelle Gegenstände mit einer gröſseren Bestimmtheit ausgesprochen werden, als der ersten Schrift zuzukommen scheint, und in denen Wörter vorkommen, welche Untersuchungen voraussezen, die sich erst in anderen Gesprächen finden. Allein wie wenig jener Umstand gegen alles von uns aufgestellte besagen will, leuchtet wol Jedem ein, und so auch kann jedem überlassen bleiben, sich selbst zu erklären, wie diese wenigen Stellen des Phädros aus der dialektischen Tendenz desselben auch bei einem noch ganz unentwikkelten Zustande der Platonischen Philosophie entstanden sind, so daſs es der Ausrede gar nicht bedarf, als seien sie bei einer späteren Bearbeitung erst eingelegt, wiewol sie eingelegt genug aussehn. Endlich ohne allen Bezug auf den Phädros wäre wol für eine so frühe Stellung des Phädon nichts zu sagen, als daſs eine so ausführliche Darstellung des Sokrates nur kurz nach seinem Tode an ihrem Ort gewesen wäre, und daſs die Stelle im Theätetos über die Flucht von hinnen eine Erläuterung über das Sterbenwollen im Phädon sein solle; und solche Gründe anführen heiſst genugsam die Schwachheit der Sache ins Licht sezen.

Diese Auseinandersezung, in welche sich zugleich von selbst eingefügt hat, was über den Inhalt des Gesprächs vorher zu erinnern war, wird hoffentlich dem Phädon seine Stelle zwischen dem Gastmahl und dem Philebos sichern. Auſserdem sind chronologische Spuren nicht geradezu vorhanden, wol aber deuten mehrere

Zeichen auf eine spätere Zeit. Nur auf zwei wollen wir aufmerksam machen. Einmal trägt die Art, wie Sokrates sowol in dem Mythos den Siz der hellenischen Bildung als die schlechteste Gegend der Erde darstellt, als auch ausdrüklich seine Schüler ermahnt, die Weisheit auch aufserhalb Hellas unter den Geschlechtern der Barbaren zu suchen, durchaus das Gepräge einer späteren Zeit, wo vorzüglich vielleicht durch die Bekanntschaft mit den Pythagoreern die Sehnsucht nach morgenländischer Weisheit aufgeregt war, und hat eine ganz andere Bedeutung als anderwärts wol einzelne Anpreisungen der Aegyptier oder Lokrier oder Geten. Dann aber auch wird hier offenbar die Bekanntschaft mit den Schriften des Philolaos vorausgesezt, und das Gespräch selbst lehrt genugsam, dafs diese in Athen selbst nicht zu machen war, weil nur den Thebischen Freunden zugemuthet wird von der Lehre des Mannes, der sich dort aufgehalten, zu wissen; nach Schriften aber, die in Athen bekannt waren, auf andere Weise pflegt gefragt zu werden, so dafs die Sage allerdings Wahrscheinlichkeit gewinnt, Platon habe diese Bücher als ein Gastgeschenk von seinen Reisen mitgebracht.

PHÄDON.

Echekrates. Phädon.

Echek. Warest du selbst, o Phädon, bei 57
dem Sokrates an jenem Tage, als er das Gift trank in dem Gefängniſs, oder hast du es von einem andern gehört?

Phäd. Selbst war ich da, o Echekrates.

Echek. Was hat doch wol der Mann gesprochen vor seinem Tode, und wie ist er gestorben? Gern hörte ich das. Denn weder von meinen Landsleuten den Phliasiern reiset jezt leicht einer nach Athen, noch ist von dort her seit geraumer Zeit ein Gastfreund angekommen, der uns etwas genaues darüber berichten konnte, auſser nur daſs er das Gift getrunken hat und gestorben ist, von dem übrigen wuſste er nichts zu sagen.

Ph. Auch von der Klage also habt ihr nichts erfahren, wie es dabei hergegangen ist?

Echek. Ja, das hat uns jemand erzählt, und wir haben uns gewundert, daſs, da die Sache schon so lange entschieden war, er offen- 58
bar erst weit später gestorben ist. Wie war doch das, o Phädon?

Ph. Durch Zufall fügte es sich so, Echekrates. Es traf sich nemlich, daſs grade an dem

Tage vor dem Gericht das Schiff war bekränzt worden, welches die Athener nach Delos schikken.

Echek. Was hat es damit auf sich?

Ph. Dies ist das Schiff, wie die Athener sagen, worin einst Theseus fuhr, um jene zweimal sieben nach Kreta zu bringen, die er rettete und sich selbst auch. Damals nun hatten sie dem Apollon gelobt, wie man sagt, wenn sie gerettet würden, ihm jährlich einen Aufzug nach Delos zu senden, den sie seitdem auch jezt noch immer von Jahr zu Jahr an den Gott schikken. Sobald nun dieser Aufzug angefangen hat, ist es gesezlich, während dieser Zeit die Stadt rein zu halten, und niemanden von Staats wegen zu tödten, bis das Schiff in Delos angekommen ist und wieder zurük. Und dies währt bisweilen lange, wenn die Winde sie ergreifen. Der Anfang des Aufzuges ist aber, wenn der Priester des Apollon das Vordertheil des Schiffes bekränzt; und dies, wie ich sage, war eben den Tag vor dem Gericht geschehen. Daher hatte Sokrates soviel Zeit in dem Gefängniſs zwischen dem Gericht und seinem Tode.

II Echek. Wie war es aber bei seinem Tode, o Phädon? was wurde gesprochen und vorgenommen? welche von seinen Vertrauten waren bei dem Manne? oder lieſs die Obrigkeit sie nicht zu ihm, sondern muſste der Mann verlassen von seinen Freunden sterben?

Ph. Keinesweges, sondern es waren deren, und zwar ziemlich viele zugegen.

Ech. Gieb dir doch die Mühe, uns dies alles recht genau zu erzählen, wenn es dir nicht etwa an Muſse fehlt.

Ph. Nein ich habe Muſse, und will versuchen es euch zu erzählen. Denn des Sokrates

zu gedenken, ich mag nun selbst von ihm reden oder einem Andern zuhören, ist mir immer das erfreulichste.

Ech. Und eben solche, o Phädon, hast du jezt zu Hörern. Also versuche nur alles so genau du immer kannst uns vorzutragen.

Ph. Mir meines Theils war ganz wunderbar zu Muthe dabei. Denn mir kam gar kein Mitleid ein, wie einem, der bei dem Tode eines vertrauten Freundes zugegen ist; so glükselig erschien mir der Mann, o Echekrates, in seinem Benehmen und seinen Reden, wie standhaft und edel er endete, so daſs ich vertraute, er ginge auch in die Unterwelt nicht ohne göttlichen Einfluſs, sondern würde auch dort sich wolbefinden, wenn jemals einer sonst. Darum nun kam mich gar nichts weichherziges an, wie man 59
doch denken sollte bei solchem Trauerfall, noch auch waren wir frölich wie wir sonst wol in philosophischen Beschäftigungen pflegten, obwol unsere Unterredungen auch von dieser Art waren; sondern in einem wunderbaren Zustande befand ich mich und in einer ungewohnten Mischung von Lust, die zugleich mit Betrübniſs gemischt war, wenn ich bedachte, daſs Er nun gleich sterben würde. Und alle Anwesenden waren fast in derselben Gemüthsstimmung, bald lachend, dann wieder weinend, ganz vorzüglich aber einer unter uns, Apollodoros. Du kennst doch wol den Mann und seine Weise.

Ech. Wie sollte ich nicht!

Ph. Der war nun ganz vorzüglich so; aber auch ich war gleichermaſsen bewegt und die übrigen.

Ech. Welche aber waren denn gerade da, Phädon?

Ph. Eben dieser Apollodoros von den einheimischen, und Kritobulos mit seinem Vater Kriton; dann noch Hermogenes und Epigenes und Aeschines und Antisthenes. Auch Ktesippos der Paeanier war da, und Menexenos und einige andere von den Eingebornen; Platon aber glaube ich war krank.

Ech. Waren auch noch Fremde zugegen?

Ph. Ja, Simmias der Thebäer und Kebes und Phädondes, und aus Megara Eukleides und Terpsion.

Ech. Wie aber Aristippos und Kleombrotos, waren die da?

Ph. Nein, es hieſs sie wären in Aegina.

Ech. War noch sonst jemand gegenwärtig?

Ph. Ich glaube, dies waren sie ziemlich Alle.

Ech. Und wie nun weiter? Was für Reden sagst du wurden geführt?

Ph. Ich will versuchen, dir alles von Anfang an zu erzählen. Wir pflegten nemlich auch schon die vorigen Tage immer zum Sokrates zu gehen, ich und die Andern, und versammelten uns des Morgens im Gerichtshause, wo auch das Urtheil gefällt worden war; denn dies ist nahe bei dem Gefängniſs. Da warteten wir jedesmal bis das Gefängniſs geöfnet wurde, und unterredeten uns unterdessen. Denn es wurde nicht sehr früh geöfnet; sobald es aber offen war, gingen wir hinein zum Sokrates, und blieben gröſsentheils den Tag über mit ihm. Auch damals nun hatten wir uns noch früher versammelt, weil wir Tages zuvor, als wir Abends aus dem Gefängniſs gingen, erfahren hatten, daſs das Schiff aus Delos angekommen wäre. Wir gaben uns also einander das Wort, auf das früheste an dem gewohnten Ort zusammenzukommen. Das

thaten wir auch, und der Thürsteher, der uns
aufzumachen pflegte, kam heraus und sagte, wir
sollten warten und nicht eher kommen, bis er
selbst uns riefe. Denn, sprach er, die Elf lösen
jezt den Sokrates, und kündigen ihm an, dafs
er heute sterben soll. Nach einer kleinen Weile
kam er denn und hiefs uns hineingehn. Als wir 60
nun hineintraten, fanden wir den Sokrates eben
entfesselt, und Xanthippe, du kennst sie doch,
sein Söhnchen auf dem Arm haltend, safs neben
ihm. Als uns Xanthippe nun sah, wehklagte
sie, und redete allerlei dergleichen wie die
Frauen pflegen, wie O Sokrates, nun reden
diese deine Freunde zum leztenmale mit dir,
und du mit ihnen. Da wendete sich Sokrates
zum Kriton, und sprach, O Kriton, lafs doch
jemand diese nach Hause führen. Da führten
einige von Kritons Leuten sie ab heulend und
sich übel geberdend. Sokrates aber sezte sich
auf das Bett, schlug ein Bein über das andere,
und rieb sich den Schenkel mit der Hand, und
sagte dabei, Was für ein eigenes Ding, ihr Män-
ner, ist es doch um das, was die Menschen an-
genehm nennen, wie wunderlich es sich verhält
zu dem was ihm entgegengesezt zu sein scheint,
dem unangenehmen, dafs nemlich beide zu glei-
cher Zeit zwar nie in dem Menschen sein wol-
len, doch aber wenn einer dem einen nachgeht
und es erlangt, er meist immer genöthiget ist
auch das andere mitzunehmen, als ob sie beide
oben zusammenhingen; und ich denke, wenn
Aesopos dies bemerkt hätte, würde er eine Fa-
bel daraus gemacht haben, dafs Gott beide, da
sie im Kriege begriffen sind, aussöhnen wollte,
und weil er dies nicht konnte, sie an den Enden
zusammengeknüpft habe, und deshalb nun, wenn
jemand das eine hat, komme ihm das andere

nach. So scheint es nun auch mir gegangen zu sein; weil ich von der Fessel in dem Schenkel Schmerz hatte, so kommt mir nun die angenehme Empfindung hintennach. — Darauf nahm Kebes das Wort, und sagte, Beim Zeus, Sokrates, das ist gut, dafs du mich daran erinnerst. Denn nach deinen Gedichten, die du gemacht hast, den Fabeln des Aesopos, die du in Verse gebracht hast, und dem Vorgesang an den Apollon, haben mich schon Mehrere gefragt, und noch neulich Euenos, wie es doch zugehe, dafs seit dem du dich hier befindest du Verse machest, da du es zuvor nie gethan hast. Ist dir nun etwas daran gelegen, dafs ich dem Euenos zu antworten weifs, wenn er mich wieder fragt, und ich weifs gewifs, das wird er, so sprich was ich ihm sagen soll. — Sage ihm denn, sprach er, o Kebes, die Wahrheit, dafs ich es nicht thue um etwa gegen ihn und seine Gedichte aufzutreten, denn das wüfste ich wohl wäre nicht leicht, sondern um zu versuchen, was wol ein gewisser Traum meine, und mich vor Schaden zu hüten, wenn etwa dies die Musik wäre, die er mir anbefiehlt. Es war nemlich dieses; es ist mir oft derselbige Traum vorgekommen in dem nun vergangenen Leben, der mir bald in dieser bald in jener Gestalt erscheinend immer dasselbige sagte, O Sokrates, sprach er, mach und treibe Musik. Und ich dachte sonst immer, nur zu dem was ich schon that ermuntere er mich und
61 treibe mich an, wie man die Laufenden anzutreiben pflegt, so ermuntere mich auch der Traum zu dem was ich schon that, Musik zu machen, weil nemlich die Philosophie die vortreflichste Musik ist, und ich diese doch trieb. Jezt aber seit das Urtheil gefällt ist, und die Feier des Gottes meinen Tod noch verschoben

hat, dachte ich doch, ich müsse, falls etwa der Traum mir doch beföhle, mit dieser gemeinen Musik mich zu beschäftigen, auch dann nicht ungehorsam sein, sondern es thun. Denn es sei doch sicherer, nicht zu gehn, bis ich mich auch so vorgesehen und Gedichte gemacht, um dem Traum zu gehorchen. So habe ich denn zuerst auf den Gott gedichtet, dem das eben gefeierte Opfer gehört, und nächst dem Gott, weil ich bedachte, dafs ein Dichter müsse, wenn er ein Dichter sein wollte, Fabeln dichten und nicht vernünftige Reden, und ich selbst nicht erfindsam bin in Fabeln, so habe ich deshalb von denen die bei der Hand waren und die ich wufste, den Fabeln des Aesopos, welche mir eben aufstiefsen, in Verse gebracht. Dieses also, o Kebes, sage dem Euenos, und er solle wohlleben, und wenn er klug wäre, mir nachkommen. Ich gehe aber, wie ihr seht, heute, denn die Athener befehlen es. — Da sagte Simmias, Was läfst du doch da dem Euenos sagen, o Sokrates! ich habe schon viel mit dem Manne verkehrt; aber soviel ich gemerkt, wird er auch nicht die mindeste Lust haben dir zu folgen. — Wie so? fragte er, ist Euenos nicht ein Philosoph? — Das dünkt mich doch, sprach Simmias. — Nun so wird er auch wollen, er und jeder der nicht unwürdig hiezu mit gehört. Freilich Gewalt soll er sich nicht selbst anthun; denn dies sagen sie sei nicht recht. Und als er dies sagte, nahm er seine Beine von dem Bett wieder herunter auf die Erde, und so sizend sprach er das übrige. — Kebes fragte ihn nun, Wie meinst du das, o Sokrates, dafs es nicht recht sei, sich selbst Leides zu thun, dafs aber doch dem Sterbenden der Philosoph zu folgen wünsche? — Wie Kebes? habt ihr über diese Dinge nichts gehört, du und

Simmias, da ihr mit dem Philolaos zusammen-
waret? — Nichts genaues wenigstens, Sokra-
tes. — Ich kann freilich auch nur vom Hören-
sagen davon reden; was ich aber gehört, bin
ich gar nicht abgünstig euch zu sagen. Auch
ziemt es sich ja wol am besten, dafs der, wel-
cher im Begriff ist dorthin zu wandern, nach-
sinne und dichte über die Wanderung dorthin,
was man wol von ihr halten soll. Was konnte
einer auch wol noch weiter thun in der Zeit bis
zum Untergang der Sonne! — Weshalb also sa-
gen sie, es sei nicht recht sich selbst zu tödten,
o Sokrates? Denn ich habe dies auch schon,
wie du eben fragtest, von Philolaos gehört, als
er sich bei uns aufhielt, und auch schon von
andern, dafs man dies nicht thun dürfe. Ge-
naues aber habe ich von keinem jemals etwas
62 darüber gehört. — So mufst du dich noch wei-
ter bemühen, sagte er, du kannst es ja wol noch
hören. Vielleicht aber kommt es dir auch wun-
derbar vor, dafs dies allein unter allen Dingen
schlechthin so sein soll, und auf keine Weise,
wie doch sonst überall, bisweilen und einigen
besser zu sterben als zu leben. Und denen nun
besser wäre zu sterben, wird dir wunderbar vor-
kommen, dafs es diesen Menschen nicht erlaubt
sein solle, sich selbst wohlzuthun, sondern sie
einen andern Wohlthäter erwarten sollen. —
Da sagte Kebes etwas lächelnd in seiner Mund-
art, Das mag Gott wissen. — Es kann frei-
lich so scheinen unvernünftig zu sein, sprach
Sokrates, aber es hat doch auch wieder
einigen Grund. Denn was darüber in den
Geheimnissen gesagt wird, dafs wir Men-
schen wie auf einer Wache sind, und man
sich aus dieser nicht selbst ablösen oder ent-
weichen dürfe, das erscheint mir doch als

eine gewichtige Rede und gar nicht leicht durchzusehn. Denn auch dieses, o Kebes, scheint mir ganz richtig gesprochen, daſs die Götter unsere Hüter, und wir Menschen eine von den Heerden der Götter sind. Oder dünkt es dich nicht so? — Allerdings wol, sagte Kebes. — Also auch du würdest gewiſs, wenn ein Stük aus deiner Heerde sich selbst tödtete, ohne daſs du angedeutet hättest, daſs du wolltest es solle sterben, diesem zürnen, und wenn du noch eine Strafe wüſstest, es bestrafen? — Ganz gewiſs, sagte er. — Auf diese Weise nun wäre es also wol nicht unvernünftig, daſs man nicht eher sich selbst tödten dürfe, bis der Gott irgend eine Nothwendigkeit dazu verfügt hat, wie die, welche sich uns jezt ereignet hat? — Dieses freilich, sagte Kebes, scheint ganz billig. Was du aber vorher sagtest, daſs jeder Philosoph gern werde sterben wollen, dieses, o Sokrates, kommt dann ungereimt heraus; wenn doch, was wir eben sagten, sich richtig so verhält, daſs Gott es ist, der unser hütet, und wir zu seiner Heerde gehören. Denn daſs nicht die vernünftigsten grade am umwilligsten aus dieser Pflege sich entfernen sollten, wo diejenigen für sie sorgen, welche die besten Versorger sind für alles was ist, das ist gar nicht zu denken. Denn sie können ja nicht glauben, daſs sie sich selbst besser hüten werden wenn sie frei geworden sind; sondern nur ein unvernünftiger Mensch könnte das vielleicht glauben, daſs es gut wäre von seinem Herrn zu fliehen, und könnte nicht bedenken, daſs man ja von dem Guten nicht fliehen muſs, sondern sich soviel möglich daran halten, und daſs er also unvernünftigerweise fliehen würde; der Vernünftige aber würde immer streben bei dem zu sein, der besser wäre als er. Und so

käme ja wol, o Sokrates, das Gegentheil von
dem heraus was eben gesagt ward, den Vernünf-
tigen nemlich ziemte es ungern zu sterben, und
nur den Unvernünftigen gern. — Als dies So-
krates ausgehört hatte, schien er mir seine Freu-
63 de zu haben an des Kebes Betreiben, und indem
er uns ansah, sagte er, Immer spürt doch Ke-
bes irgend Gründe aus, und will sich gar nicht
leicht überreden lassen von dem, was einer be-
hauptet. — Darauf sagte Simmias, Aber jezt,
o Sokrates, scheint auch mir etwas an dem zu
sein, was Kebes vorbringt. Denn weshalb doch
sollten wol wahrhaft weise Männer von besse-
ren Herren als sie selbst sind fliehen und sich
gern von ihnen trennen? Und zwar scheint mir
Kebes mit seiner Rede auf dich zu zielen, daſs
du es so leicht erträgst uns zu verlassen, und
auch jene guten Beherrscher, wie du selbst ge-
stehst, die Götter. — Ihr habt Recht, sprach
er. Ich denke nemlich, ihr meint, ich solle
mich hierüber vertheidigen wie vor Gericht. —
C. 8. Allerdings, sagte Simmias. — Wolan denn,
sprach er, laſst mich versuchen, ob ich mich
mit besserem Erfolg vor euch vertheidigen kann
als vor den Richtern. Nemlich, sprach er, o
Simmias und Kebes, wenn ich nicht zuerst
glaubte zu andern Göttern zu kommen, die
auch weise und gut sind, und dann auch zu ver-
storbenen Menschen, welche besser sind als die
hiesigen, so thäte ich vielleicht unrecht, nicht
unwillig zu sein über den Tod. Nun aber wis-
set nur, daſs ich zu wakkeren Männern hoffe zu
kommen; und wenn ich auch das nicht so ganz
sicher behaupten wollte, doch daſs ich zu Göt-
tern komme, die ganz treffliche Herren sind,
wisset nur, wenn irgend etwas von dieser Art,
will ich gewiſs auch dieses behaupten. So daſs

ich

ich eben deshalb nicht so unwillig bin, sondern
der frohen Hofnung, daſs es etwas giebt für die
Verstorbenen, und, wie man ja schon immer
gesagt hat, etwas weit besseres für die Guten als
für die Schlechten. — Wie nun, sagte Simmias?
gedenkst du, diese Meinung für dich zu behalten,
und so von uns zu gehn, oder möchtest du
uns auch davon mittheilen? Mich wenigstens
dünkt, dies müsse ein gemeines Gut sein auch
für uns; und zugleich wird ja eben das deine
Vertheidigung sein, wenn du uns von dem was
du sagst überzeugst. — So will ich es denn versuchen,
sprach er. Zuvor aber laſst uns doch
von unserm Kriton hören, was es doch ist, was
er mir schon lange sagen will? — Was sonst, o
Sokrates, sprach Kriton, als daſs der, welcher
dir den Trank bereiten soll, mir schon lange zuredet,
man müsse dir andeuten, doch ja so wenig
als möglich zu sprechen. Denn er sagt,
durch das Reden erhize man sich, und das vertrage
sich nicht mit dem Trank; wenn aber
doch, so hätten die bisweilen zwei- auch dreimal
trinken gemuſst, die dergleichen gethan. —
Darauf sagte Sokrates, Ach laſs ihn laufen! mag
er nur das seinige thun und sich anschikken, mir
auch zweimal zu geben, und wenn es nöthig
wäre auch dreimal. — Das wuſste ich wol fast
vorher, sagte Kriton; aber er lieſs mir schon
lange keine Ruhe. — Laſs ihn, sprach er. Euch
Richtern also will ich Rede darüber stehen, daſs
ich mit Grunde der Meinung bin, ein Mann, welcher
wahrhaft philosophisch sein Leben vollbracht,
müsse getrost sein, wenn er im Begriff
ist zu sterben, und der frohen Hofnung, daſs er
dort Gutes in vollem Maaſs erlangen werde, 64
wann er gestorben ist. Wie das nun so sein
möge, o Simmias und Kebes, will ich versu-

chen euch deutlich zu machen. Nemlich diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wol, ohne daſs es freilich die Andern merken, nach gar nichts anderm streben, als nur zu sterben und todt zu sein. Ist nun dieses wahr: so wäre es ja wol wunderlich, wenn sie ihr ganzes Leben hindurch zwar sich um nichts anders bemühten als um dieses, wenn es nun aber selbst käme, hernach wollten unwillig sein über das, wonach sie so lange gestrebt und sich bemüht haben. — Da lachte Kebes und sagte, Beim Zeus, Sokrates, wiewol ich jezt eben nicht im mindesten lachlustig bin, hast du mich doch zu lachen gemacht. Ich denke nemlich, wenn die Leute so dies hörten, würden sie glauben, dies sei ganz vortreflich gesagt gegen die Philosophen, und würden gewiſs gewaltig beistimmen, die bei uns wenigstens, es sei so, die Philosophen sehnten sich wirklich nach dem Tode, und sie ihrerseits wüſsten auch, daſs sie wol verdienten dies zu erlangen. — Da würden sie auch ganz wahr sprechen, o Simmias, das eine ausgenommen, daſs sie das recht gut wüſsten. Denn weder wissen sie, wie die wahrhaften Philosophen den Tod wünschen, noch wie sie ihn verdienen. Laſst uns nun, sprach er, jenen den Abschied geben, zu uns selbst aber sagen, ob wir wol glauben, daſs der Tod etwas sei? — Allerdings, fiel Simmias ein. — Und wol etwas anderes als die Trennung der Seele von dem Leibe? und daſs das heiſse todt sein, wenn abgesondert von der Seele der Leib für sich allein ist, und auch die Seele abgesondert von dem Leibe für sich allein ist. Oder sollte wol der Tod etwas anderes sein als dieses? — Nein, sondern eben dieses. — So bedenke denn, Guter, ob auch dich dasselbe

bedünkt wie mich; denn hieraus, glaube ich,
werden wir das besser erkennen, wonach wir
fragen. Scheint dir, daſs es sich für den Philo-
sophen gehöre, daſs er sich Mühe gebe um die
sogenannten Lüste, wie die am Essen und Trin-
ken? — Nichts weniger wol, o Sokrates, sprach
Simmias. — Oder um die aus dem Geschlechts-
triebe? — Keinesweges. — Und die übrige Be-
sorgung des Leibes, glaubst du, daſs ein solcher
sie groſs achte? wie schöne Kleider zu haben
und Schuhe und andere Arten von Schmukk des
Leibes, glaubst du, daſs er es achte oder ver-
achte mehr als die äuſserste Noth erfordert hie-
von zu haben? — Verachten, dünkt mich we-
nigstens, wird es der wahrhafte Philosoph. —
Dünkt dich also nicht überhaupt eines solchen
ganze Beschäftigung nicht um den Leib zu sein,
sondern soviel nur möglich von ihm abgekehrt
und der Seele zugewendet? — Das dünkt mich.
— Also hierin zuerst zeigt sich der Philosoph
als ablösend seine Seele von der Gemeinschaft 65
mit dem Leibe vor den übrigen Menschen al-
len. — Offenbar. — Und die meisten Menschen
meinen doch, o Simmias, wem dergleichen
nicht süſs ist, und wer daran keinen Theil hat,
dem lohne es nicht zu leben, sondern ganz nahe
sei der am Todtsein, der sich um die angeneh-
men Empfindungen nicht bekümmere, welche
durch den Leib kommen. — Du sprichst voll-
kommen recht. — Wie aber nun mit dem Er-
werb der vernünftigen Einsicht selbst, ist dabei
der Leib im Wege oder nicht, wenn ihn jemand
bei dem Streben danach zum Gefährten mit auf-
nimmt? Ich meine so, Gewähren wol Gesicht
und Gehör den Menschen einige Wahrheit?
Oder singen uns selbst die Dichter das immer
vor, daſs wir nichts genau hören noch sehen?

Und doch wenn unter den Wahrnehmungen, die dem Leibe angehören, diese nicht genau sind und sicher: dann die andern wol gar nicht; denn alle sind ja wol schlechter als diese; oder dünken sie dich das nicht? — Freilich, sagte er. — Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wenn sie mit dem Leibe versucht etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem betrogen. — Richtig. — Wird also nicht in dem Denken, wenn irgendwo, ihr etwas von dem Seienden offenbar? — Ja. — Und sie denkt offenbar am besten, wenn nichts von diesem sie trübt, weder Gehör noch Gesicht noch Schmerz und Lust, sondern sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehn läſst, und soviel irgend möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seienden nachgeht. — So ist es. — Also auch dabei verachtet des Philosophen Seele am meisten den Leib, flieht von ihm, und sucht für sich allein zu sein? — So scheint es. — Wie nun hiemit, o Simmias. Sagen wir, daſs etwas das gerechte sei oder nicht? — Das sagen wir, beim Zeus. — Und nicht auch das schöne und gute? — Wie sollte es nicht? — Hast du nun wol schon jemals hievon das mindeste mit Augen gesehen? — Keinesweges, sprach er. — Oder mit sonst einer Wahrnehmung, die vermittelst des Leibes erfolgt, es getroffen? ich meine aber alles dieses, Gröſse, Gesundheit, Stärke, und mit einem Wort von allem insgesamt das Wesen was jegliches wirklich ist; wird etwa vermittelst des Leibes hievon das eigentlich wahre geschaut, oder verhält es sich so, wer von uns am meisten und genauesten es darauf anlegt, jegliches selbst unmittelbar zu denken was er untersucht, der kommt auch am nächsten daran, jegliches zu erkennen? — Al-

lerdings. — Und der kann doch jenes am rein-
sten ausrichten, der am meisten mit dem Ge-
danken allein zu jedem geht, ohne weder das
Gesicht mit anzuwenden beim Denken, noch
irgend einen anderen Sinn mit zuzuziehen bei
seinem Nachdenken, sondern sich des reinen 66
Gedankens allein bedienend, auch jegliches rein
für sich zu fassen trachtet, so viel möglich ge-
schieden von Augen und Ohren, und um es kurz
zu sagen von dem ganzen Leibe, der nur die
Seele stört, und sie nicht läſst die Wahrheit und
die Einsicht erlangen, wenn er mit dabei ist.
Ist es nicht ein solcher, o Simmias, der wenn
irgend einer das Wahre treffen wird? — Ueber
die Maſsen hast du Recht, o Sokrates, sprach
Simmias. — Ist es nun nicht natürlich, daſs XI
durch dieses alles eine solche Meinung bei den
wahrhaft philosophirenden aufkommt, so daſs
sie auch dergleichen unter sich reden, daſs uns
nemlich wol mit der Vernunft in der Erforschung
ein Fuſssteig herausführen mag, weil so lange
wir noch den Leib haben und unsere Seele mit
diesem Uebel im Gemenge ist, wir nie befriedi-
gend erreichen können, wornach uns verlangt;
und dieses sagen wir doch sei das Wahre. Denn
der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen we-
gen der nothwendigen Nahrung, dann auch
wenn uns Krankheiten zustoſsen verhindern uns
diese das Wahre zu erjagen, und auch mit Ver-
gnügen und Begierden, Furcht und mancherlei
Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er
uns; so daſs recht in Wahrheit, wie man auch
zu sagen pflegt, wir seinethalben niemals irgend
etwas einsehen würden. Denn auch Kriege und
Unruhen und Schlachten erregt uns nichts an-
ders als der Leib und seine Begierden. Denn
über den Besiz von Geld und Gut entstehen alle

Kriege, und dieses müssen wir haben des Leibes wegen, weil wir seiner Pflege verpflichtet sind, und daher fehlt es uns an Muſse, der Weisheit nachzutrachten wegen alles dessen. Und endlich noch, wenn er uns auch Muſse läſst, und wir uns anschikken etwas zu untersuchen: so fällt er uns wieder bei den Untersuchungen selbst beschwerlich, macht uns Unruhe und Störung und verwirrt uns, daſs wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können. Sondern es ist uns wirklich ganz klar, daſs wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen und mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen müssen. Und dann erst offenbar werden wir haben, was wir begehren und wessen Liebhaber wir zu sein behaupten, die Weisheit, wenn wir todt sind, wie die Rede uns andeutet, so lange wir leben aber nicht. Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe irgend etwas rein zu erkennen: so können wir nur eines von beiden, entweder niemals zum Verständniſs gelangen oder nach dem Tode. Denn alsdann wird die Seele für sich allein sein abgesondert vom
67 Leibe, vorher aber nicht. Und so lange wir leben, werden wir, wie sich zeigt, nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir soviel möglich nichts mit dem Leibe zu schaffen noch gemein haben, was nicht höchst nöthig ist, und wenn wir mit seiner Natur uns nicht anfüllen, sondern uns von ihm rein halten, bis der Gott selbst uns befreit. Und so werden wir rein und von der Thorheit des Leibes entlediget wahrscheinlich mit eben solchen zusammen sein, und durch uns selbst alles ungetrübte erkennen, und dies ist eben wohl das Wahre. Dem Nichtreinen mag aber wol das Reine zu berühren nicht vergönnt sein. Dergleichen meine ich, o Sim-

mias, werden nothwendig alle wahrhaft wifsbegierigen denken und unter einander reden. Oder dünkt dich nicht so? — Auf alle Weise, o Sokrates. — Wenn nun, sprach Sokrates, dieses wahr ist, o Freund, so ist ja grofse Hofnung, dafs wenn ich dort angekommen bin, wohin ich jezt gehe, ich dort, wenn irgendwo, zur Genüge dasjenige erlangen werde, worauf alle unsere Bemühungen in dem vergangenen Leben gezielt haben; so dafs die mir jezt aufgetragene Wanderung mit guter Hofnung anzutreten ist auch für jeden andern, der nur glauben kann dafür gesorgt zu haben, dafs seine Seele rein ist. — Allerdings, sprach Simmias. — Und wird nicht das eben die Reinigung sein, was schon immer in unserer Rede vorgekommen ist, dafs man die Seele möglichst vom Leibe absondere, und dafs man sie gewöhne, von allen Seiten her aus dem Leibe sich zu sammeln und zusammenzuziehen, und soviel als möglich sowol gegenwärtig als hernach für sich allein zu bestehen, befreit wie von Banden von dem Leibe? — Allerdings, sagte er. — Heifst aber dies nicht Tod, die Erlösung und Absonderung der Seele von dem Leibe? — Allerdings, sagte jener. — Und sie zu lösen streben immer am meisten, sagte er, nur allein die wahrhaft philosophirenden; und eben dies also ist das Geschäft der Philosophen, Befreiung und Absonderung der Seele von dem Leibe; oder nicht? — Offenbar. — Also, was ich anfänglich sagte, es wäre lächerlich, wenn ein Mann, der sich in seinem ganzen Leben darauf eingerichtet hätte, so nahe als möglich an dem Gestorbensein zu leben, hernach wenn eben dieses kommt sich ungebärdig stellen wollte, wäre das nicht lächerlich? — Wie sollte es nicht? — In der That also, o Simmias, trach-

ten die richtig philosophirenden danach zu sterben, und der Tod ist ihnen unter allen Menschen am wenigsten furchtbar. Erwäge es nur so. Wenn sie auf alle Weise mit dem Leibe entzweit sind, und begehren die Seele für sich allein zu haben, geschieht dieses aber, dann sich fürchten und unwillig sein wollten; wäre das nicht die gröſste Thorheit, wenn sie dann nicht mit Freuden dahin gehn wollten, wo sie Hof-
68 nung haben, dasjenige zu erlangen, was sie im Leben liebten; sie liebten aber die Weisheit, und des Zusammenseins mit demjenigen entledigt zu werden, was ihnen zuwider war? Oder sollten nur, wenn ihnen menschliche Geliebte und Weiber und Kinder gestorben sind, Viele freiwillig haben in die Unterwelt gehen gewollt, von dieser Hofnung getrieben, daſs sie dort wieder sehn würden wonach sie sich sehnten und damit umgehn; wer aber die Weisheit wahrhaft liebt und eben diese Hofnung kräftig aufgefaſst hat, daſs er sie nirgend anders nach Wunsch erreichen werde als in der Unterwelt, den sollte es verdrieſsen zu sterben, und er sollte nicht freudig dorthin gehn? Das muſs man ja wol glauben, Freund, wenn er nur wahrhaft ein Weisheitliebender ist. Denn gar stark wird ein solcher dasselbe glauben, daſs er nirgend anders die Weisheit rein antreffen werde als nur dort. Und wenn sich dies nun so verhält, wie ich eben sagte, wäre es nicht groſse Unvernunft, wenn ein solcher den Tod fürchtete? — Gar groſse, beim Zeus, sagte jener. — Also, sagte er, ist dir auch das wol ein hinlänglicher Beweis von einem Manne, wenn du ihn unwillig siehst indem er sterben soll, daſs er nicht die Weisheit liebte, sondern den Leib irgend wie, denn wer den liebt, derselbe ist auch geldsüchtig und ehr-

süchtig, entweder eines von beiden oder bei-
des. — Gewiſs verhält es sich so, wie du sagst.
— Wird nun nicht auch, o Simmias, sagte er,
was man Tapferkeit nennt den so gesinnten vor-
züglich zukommen? — Ganz gewiſs wol, ant-
wortete er. — Nicht auch die Besonnenheit,
die auch alle Leute Besonnenheit nennen, sich
von Begierden nicht fortreiſsen zu lassen, son-
dern sich gleichgültig gegen sie zu verhalten
und sittsam, kommt nicht auch sie denen allein
zu, welche den Leib am meisten geringschäzen
und in der Liebe zur Weisheit leben? — Noth-
wendig, sagte er. — Denn, fügte jener hinzu,
wenn du nur recht betrachten willst die Tapfer-
keit und Besonnenheit der Andern, so wird sie
dir ganz wunderlich vorkommen. — Wie das,
o Sokrates? — Du weiſst doch, sagte er, daſs
den Tod die Andern Alle unter die groſsen Uebel
sezen. — Allerdings. — Also aus Furcht vor
noch gröſseren Uebeln erdulden die Tapfern un-
ter ihnen den Tod, wenn sie ihn erdulden. —
So ist es. — Also weil sie sich fürchten, und
aus Furcht sind Alle tapfer, bis auf die, welche
die Weisheit lieben. Und das ist doch unge-
reimt, daſs einer aus Furcht und Feigheit tapfer
sein soll. — Freilich wol. — Und wie die Sitt-
samen unter ihnen? hat es mit denen nicht die-
selbe Bewandniſs? Aus irgend einer Zügellosig-
keit sind sie besonnen, wiewol wir sagen dies
sei unmöglich, aber es begegnet ihnen doch
wirklich etwas ähnliches bei dieser einfältigen
Besonnenheit. Denn aus Besorgniſs, einiger
Lust beraubt zu werden, und weil sie diese be-
gehren, enthalten sie sich anderer, von einigen
beherrscht, und wiewol man das Zügellosigkeit
nennt, von Lüsten beherrscht werden, begegnet 69
ihnen doch, daſs sie von Lüsten beherrscht an-

dere Lüste beherrschen, und dies ist doch dem ganz ähnlich, was eben gesagt wurde, auf gewisse Weise aus Zügellosigkeit besonnen sein. — Das leuchtet ein. — O bester Simmias, daſs uns also das nur nicht ganz der unrechte Weg ist zur Tugend, Lust gegen Lust, und Unlust gegen Unlust, und Furcht gegen Furcht auszutauschen, und gröſseres gegen kleineres wie Münze; sondern jenes die einzige rechte Münze ist, gegen die man alles vertauschen muſs, die Vernünftigkeit, und nur alles was mit dieser und für diese verkauft ist und eingekauft in Wahrheit allein Tapferkeit ist und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und überhaupt wahre Tugend mit Vernünftigkeit, mag nun dabei sein oder nicht dabei sein Lust und Furcht und alles übrige der Art; werden aber diese abgesondert von der Vernünftigkeit gegen einander umgetauscht, eine solche Tugend dann immer nur ein Schattenbild ist und eine in der That knechtische, die nichts gesundes und wahres an sich hat, und das wahre eben gerade Reinigung von dergleichen allem ist, und Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit und die Vernünftigkeit selbst eine Art Reinigung sind, so daſs diejenigen, welche uns die Weihen angeordnet haben, gar nicht schlechte Leute sind, sondern schon seit langer Zeit uns andeuten, daſs wer ungeweiht und ungeheiligt in der Unterwelt anlangt, in den Schlamm zu liegen kommt, der gereinigte aber und geweihte, wenn er dort angelangt ist, bei den Göttern wohnt. Denn, sagen die welche mit den Weihen zu thun haben, Thyrsusträger sind viele, doch ächte Begeisterte wenig. Diese aber sind, nach meiner Meinung, keine anderen, als die sich auf rechte Weise der Weisheit beflissen haben, deren einer auch ich

nach Vermögen im Leben nicht versäumt, sondern mich auf alle Weise bemüht habe zu werden. Habe ich mich nun auf die rechte Weise bemüht und etwas vor mich gebracht, das werde ich, wenn ich dorthin komme, sicher erfahren, wenn Gott will in kurzem, wie mich dünkt. Dieses nun, sprach er, o Simmias und Kebes, ist meine Vertheidigung darüber, daſs euch zu verlassen und die hiesigen Gebieter mir mit Recht nicht schwer fällt noch mich verdrieſst, weil ich dafür halte, daſs ich auch dort nicht minder vortrefliche Gebieter und Freunde als hier antreffen werde. Den Meisten nun ist dies unglaublich; wenn ich aber für euch überzeugender gewesen bin in meiner Vertheidigung, als für die Athenischen Richter, so wäre es mir lieb.

Als Sokrates dieses geredet, fiel Kebes ein XIV
und sprach, O Sokrates, das andere dünkt mich alles gar schön gesagt, nur das von wegen der Seele findet groſsen Unglauben bei den Men- 70
schen, ob sie nicht, wenn sie vom Leibe getrennt ist, nirgend mehr ist, sondern an jenem Tage umkommt und untergeht, an welchem der Mensch stirbt, und sobald sie von dem Leibe sich trennt und ausfährt wie ein Hauch oder Rauch, auch zerstoben ist und verflogen, und nirgend nichts mehr ist. Denn wäre sie noch wo für sich bestehend und zusammenhaltend, und erlöst von diesen Uebeln, die du eben beschrieben hast: so wäre ja groſse und schöne Hofnung, o Sokrates, daſs alles wahr ist was du sagst. Aber dies bedarf vielleicht nicht geringer Ueberredungsgründe und Beweise, daſs die Seele des Verstorbenen noch ist und irgend Kraft und Einsicht hat. — Du sprichst ganz wahr, sagte Sokrates, o Kebes; aber was sollen wir machen?

Sollen wir eben das mit einander bereden, ob
es wahrscheinlich ist, daſs es sich so verhalte
oder nicht? — Ich mindestens, sagte Kebes,
möchte gern hören, was für eine Meinung du
hierüber hast. — Wenigstens glaube ich nicht,
sprach Sokrates, daſs irgend einer der es hört,
und wäre es auch ein Komödienschreiber, sagen
dürfte, daſs ich leeres Geschwäz treibe und Re-
den führe über Dinge, die mich nichts angehn.
Dünkt es euch nun und sollen wir die Sache in
XI. Erwägung ziehn: so laſst uns so betrachten, ob
die Seelen der gestorbenen Menschen in der Un-
terwelt sind, oder ob nicht. Eine alte Rede ist
das nun freilich, deren wir erwähnt haben, daſs
wenn sie von hier kommen, sie dort sind, und
hieher wieder zurükkehren und wieder geboren
werden aus den Todten. Und wenn sich dies so
verhält, daſs die Lebenden wieder aus den Tod-
ten entstehen: so wären ja wol unsere Seelen
dort? denn sie könnten nicht wieder kommen,
wenn sie nicht wären. Und dies wäre ein hin-
reichender Beweis daſs es so ist, wenn wirklich
offenbar würde, daſs die Lebenden nirgend an-
ders herkämen als von den Todten. Wenn dies
aber nicht so wäre, dann bedürften wir eines
andern Grundes. — Gewiſs, sagte Kebes. —
Betrachte es nur nicht allein an Menschen, fuhr
jener fort, wenn du es eher inne werden willst,
sondern auch an allen Thieren und Pflanzen,
und überhaupt an allem was eine Entstehung
hat laſst uns zusehn, ob etwa alles so entsteht,
nirgend anders her, als jedes aus seinem Gegen-
theil, was nur ein solches hat, wie doch das
schöne von dem häſslichen das Gegentheil ist,
und das gerechte von dem ungerechten, und
eben so tausend anderes sich verhält. Dieses
also laſst uns sehen, ob nicht nothwendig, was

nur ein entgegengeseztes hat, nirgend anders her selbst entsteht, als aus diesem seinem entgegengesezten. So wie wenn etwas gröſser wird, muſs es doch nothwendig aus irgend vorher kleiner gewesenem hernach gröſser werden? — Ja. — Nicht auch wenn es kleiner wird, wird es aus vorher gröſserem hernach kleiner? — So 71
ist es, sagte er. — Und eben so aus stärkerem das schwächere, und aus langsamerem das schnellere? — Gewiſs. — Und wie? wenn etwas schlechter wird, nicht aus besserem? und wenn gerechter, nicht aus ungerechterem? — Wie sonst? — Dies also, sprach er, haben wir sicher genug, daſs alle Dinge so entstehen, das entgegengesezte aus dem entgegengesezten. — Freilich. — Und wie? giebt es nicht auch so etwas dabei, wie zwischen jeglichem entgegengesezten, was doch immer zwei sind, auch ein zwiefaches Werden von dem einen zu dem andern, und von diesem wieder zu jenem zurük? wie zwischen dem gröſseren und kleineren ist Wachsthum und Abnahme, und so nennen wir auch das eine wachsen, das andere abnehmen. — Ja, sagte er. — Nicht auch aussondern und vermischen, abkühlen und erwärmen, und so alles, wenn wir auch bisweilen die Worte dazu nicht haben, muſs sich doch der Sache nach überall so verhalten, daſs eines aus dem andern entsteht, und daſs es ein Werden von jedem zu dem andern giebt? — Gewiſs. — Wie nun, fuhr er fort, ist dem Leben auch etwas entgegengesezt, wie dem Wachen das Schlafen? — Gewiſs, sagte er. — Und was? — Das Todtsein, sagte er. — Also entstehen diese auch aus einander, wenn sie entgegengesezt sind, und es giebt zwischen ihnen zweien ein zwiefaches Werden. — Wie sollte es nicht? — Die Ver-

knüpfungen nun des einen Paars von den ebengenannten Dingen will ich dir aufzeigen, sprach Sokrates, und das dazu gehörige Werden, du aber mir die andern. Ich sage nemlich, das eine sei Schlafen und das andere Wachen, und aus dem Schlafen werde das Wachen, und aus dem Wachen das Schlafen, und dies Werden beider sei das Einschlafen und das Aufwachen; habe ich es dir hinlänglich erklärt oder nicht? — Vollkommen. — Sage du mir also nun eben so von Leben und Tod. Sagst du nicht, dem Leben sei das Todtsein entgegengesezt? — Das sage ich. — Und daſs beides aus einander entstehe? — Ja. — Aus dem Lebenden also, was entsteht? — Das Todte, sprach er. — Und was aus dem Todten? — Nothwendig, sprach er, muſs man eingestehn, das Lebende. — Aus dem Gestorbenen also, o Kebes, entsteht das Lebende und die Lebenden? — So zeigt es sich, sprach er. — Also sind, sprach er, unsere Seelen in der Unterwelt. — So scheint es. — Und nicht wahr, auch von dem Werden, was hiezu gehört, ist das eine deutlich genug? Denn sterben ist doch deutlich genug, oder nicht? — Freilich, sagte er. — Was wollen wir aber nun machen? sprach er. Wollen wir nicht auch das entgegengesezte Werden hinzunehmen, sondern soll die Natur von dieser Seite lahm sein? oder müssen wir nicht nothwendig auch ein dem Sterben entgegengeseztes Werden annehmen? — Auf alle Weise, sagte er. — Und was für eines? — Das Aufleben. — Also, sprach er, wenn es ein Aufleben giebt, so wäre eben dieses Werden der Lebenden aus den Todten das Auf-
72 leben? — Freilich. — Also auch auf diese Weise kommt es uns heraus, daſs die Lebenden aus den Todten entstanden sind, nicht weniger als

die Todten aus den Lebenden. Ist dies nun so, so scheint es wol hinreichend zu beweisen, daſs die Seelen der Verstorbenen wo sein müssen, woher sie wieder lebend werden. — Mich dünkt, o Sokrates, dem eingestandenen gemäſs müsse es sich so verhalten. — Siehe nun auch, o Kebes, sprach er, daſs wir nichts mit Unrecht eingestanden haben, wie mich dünkt. Denn wenn nicht eines immer dem andern entspräche, und das Werden wie im Kreise herumginge, sondern es ein grade fortschreitendes Werden gäbe nur aus dem Einen in das gegenüberstehende, ohne daſs dies sich wieder wendete und zum andern zurükkäme: so siehst du wol, daſs am Ende alles einerlei Gestalt haben und in einerlei Zustand sich befinden, und das Werden ein Ende haben würde. — Wie meinst du das? fragte er. — Es ist gar nicht schwer, sagte er, zu begreifen was ich meine; sondern wie wenn es nur Einschlafen gäbe, dem aber entspräche kein Aufwachen was aus dem Schlafenden entstände, so, weiſst du wol, würde am Ende alles beweisen, daſs das vom Endymion nur eine Posse wäre, und er würde nichts gelten, weil es auch allem andern eben so erginge wie ihm, daſs es schliefe; und wenn alles immer vermischt würde und nicht gesondert, so würde bald jenes Anaxagoreische sich einstellen, Alle Dinge zumal: würde nicht eben so auch, lieber Kebes, wenn alles zwar stürbe, was am Leben Antheil hat, nachdem es aber gestorben wäre, das todte immer in dieser Gestalt bliebe und nicht wieder auflebte, ganz nothwendig zulezt alles todt sein und nichts leben? Denn wenn zwar aus dem Andern das Lebende würde, das Lebende aber stürbe: wie wäre denn zu helfen, daſs nicht Alles im Todtsein aufginge? — Gar nicht, denke

ich, o Sokrates, sagte Kebes, sondern du scheinst mir durchaus richtig zu reden. — Es ist auch, o Kebes, sagte er, wie mich dünkt auf alle Weise so, und nicht etwa überlistet gestehen wir dieses ein, sondern es giebt in der That ein Wiederaufleben, und ein Werden der Lebenden aus den Todten, und ein Sein der Seelen der Gestorbenen, und zwar für die Guten ein Bessersein, für die Schlechten aber ein Schlechteres. — Und eben das auch, sprach Kebes einfallend, nach jenem Saz, o Sokrates, wenn er richtig ist, den du oft vorzutragen pflegtest, daſs unser Lernen nichts anders ist als Wiedererinnerung, und daſs wir deshalb nothwendig in einer früheren Zeit gelernt haben müſsten, wessen wir uns wiedererinnern, und daſs dies unmöglich wäre, wenn unsere Seele nicht schon war, ehe sie in diese menschliche Gestalt kam; so daſs auch hiernach die Seele et-
73 was unsterbliches sein muſs. — Aber, o Kebes, sprach Simmias einfallend, was giebt es hievon für Beweise? erinnere mich daran, denn in diesem Augenblik besinne ich mich nicht recht darauf. — Nur an den einen schönsten, sagte Kebes, daſs wenn die Menschen gefragt werden und einer sie nur recht zu fragen versteht, sie alles selbst sagen wie es ist, da doch, wenn ihnen keine Erkenntniſs einwohnte und richtige Einsicht, sie nicht im Stande sein würden dieses zu thun. Und wenn man sie zu den meſskünstlerischen Figuren führt oder etwas ähnlichem, so zeigt sich dabei am deutlichsten, daſs sich dies so verhält. — Wenn du es aber so nicht glaubst, o Simmias, sagte Sokrates, so sieh zu, ob du uns, wenn du es etwa folgendermaſsen betrachtest, beifallen wirst. Du zweifelst nemlich, wie doch das sogenannte Lernen könne

Erinnerung

Erinnerung sein? — Ich zweifle zwar, sprach Simmias, eben nicht; nur dessen, wovon die Rede ist, bedarf ich, erinnert zu werden; und fast schon aus dem, was mir Kebes versucht hat zu sagen, habe ich mich besonnen und glaube es. Nichts desto weniger aber würde ich noch gern hören, wie du es jezt vortragen wolltest. — So ich, sprach er. Wir gestehen doch wol, daſs wenn sich einer etwas erinnern soll, er dies vorher schon wissen muſs? — Gewiſs wol. — Gestehen wir etwa auch dieses, daſs wenn einem Erkenntniſs auf solche Weise kommt, dies Erinnerung sei? ich meine aber eine solche Weise, wenn jemand irgend etwas sieht oder hört oder auf andere Art wahrnimmt, und er dann nicht nur jenes erkennt, sondern dabei noch ein anderes inne wird, dessen Erkenntniſs nicht dieselbe ist, sondern eine andere, ob wir dann nicht mit Recht sagen, daſs er sich dessen erinnere, wovon er so eine Vorstellung bekommen hat? — Wie meinst du das? — So wie dergleichen. Eine ganz andere Vorstellung ist doch die von einem Menschen und die von einer Leier? — Wie sollte sie nicht? — Du weiſst aber doch, daſs Liebhabern, wenn sie eine Leier sehen, oder ein Kleid, oder sonst etwas was ihr Liebling zu gebrauchen pflegt, es so ergeht; sie erkennen die Leier, und in ihrer Seele nehmen sie zugleich auf das Bild des Knaben, dem die Leier gehört, und das ist nun Erinnerung; so wie wenn Jemand den Simmias sieht, er wol leicht an den Kebes denkt und tausenderlei dergleichen. — Tausenderlei, beim Zeus, sagte Simmias. — Und nicht wahr, sprach er, dergleichen ist nun Erinnerung, vorzüglich wenn es einem bei solchen Dingen begegnet, die einer, weil sie ihm seit langer Zeit schon nicht vorge-

kommen und er nicht an sie gedacht, vergessen
hatte. — Allerdings, sagte er. — Wie nun,
kann man sich auch wol, wenn man ein ge-
maltes Pferd sieht oder eine gemalte Leier,
eines Menschen dabei erinnern? und wenn man
den Simmias gemalt sieht, sich des Kebes
dabei erinnern? — Auch das freilich. — Auch
wenn man den Simmias gemalt sieht, sich
des Simmias selbst erinnern. — Das kann man
XIX freilich, sagte er. — Und nicht wahr, in allen
74 diesen Fällen entsteht uns Erinnerung, das eine
Mal aus ähnlichen Dingen, das andere Mal aus
unähnlichen. — Sie entsteht. — Aber wenn
nun einer bei ähnlichen Dingen sich etwas erin-
nert, muſs ihm nicht auch dieses dabei begeg-
nen, daſs er inne wird, ob diese etwas zurük-
bleiben in der Aehnlichkeit oder nicht hinter
dem, dessen er sich erinnert? — Nothwendig,
sagte er. — Wolan denn, sprach jener, sieh
zu ob sich dies so verhält. Wir nennen doch
etwas gleich? ich meine nicht ein Holz dem
andern, oder einen Stein dem andern, noch ir-
gend etwas dergleichen, sondern auſser die-
sem allen etwas anderes, das gleiche selbst, sa-
gen wir, daſs das etwas ist oder nichts? — Et-
was, beim Zeus, sprach Simmias, ganz stark.
— Erkennen wir auch dieses, was es ist? — Al-
lerdings, sprach er. — Woher nahmen wir aber
seine Erkenntniſs? Nicht aus dem, was wir
eben sagten, wenn wir Hölzer oder Steine oder
irgend andere gleiche Dinge sahen, haben wir
nicht bei diesen uns jenes vorgestellt, was doch
verschieden ist von diesen? Oder scheint es dir
nicht verschieden zu sein? Bedenke es nur auch
so. Erscheinen dir nicht gleiche Steine oder
Hölzer, ganz dieselben bleibend, bisweilen als
gleich und dann wieder nicht? — O ja. — Wie

aber, das Gleiche selbst, ist dir das auch schon
bisweilen als ungleich erschienen, oder die
Gleichheit als Ungleichheit? — Nimmermehr
wol, Sokrates. — Also, sprach er, sind jene
gleichen Dinge und dieses Gleiche selbst nicht
dasselbige. — Offenbar keinesweges, o Sokra-
tes. — Doch aber bei jenen gleichen, verschie-
den von diesem Gleichen, hast du die Erkennt-
nifs des lezteren vorgestellt oder erhalten? —
Vollkommen richtig. — Indem es jenen entwe-
der ähnlich ist oder unähnlich? — Freilich. —
Und das macht ja, sprach er, keinen Unter-
schied. Denn so oft du, wenn du etwas siehst,
bei dessen Anblik dir ein anderes vorstellst, es
sei nun ähnlich oder unähnlich, so ist nothwen-
dig eine Erinnerung vor sich gegangen. — Al-
lerdings. — Wie aber weiter, sprach er, be-
gegnet uns wol so etwas bei den gleichen Höl-
zern und andern, von denen wir eben sprachen;
scheinen sie uns eben so gleich zu sein, wie das
gleiche selbst? oder fehlt etwas daran, dafs sie
nicht so sind wie das gleiche, oder nichts? —
Gar viel, sprach er, fehlt daran. — Müssen wir
nun nicht gestehen, wenn jemand der etwas
sieht, bemerkt, dieses was ich hier sehe will
zwar sein wie etwas gewisses anderes, es bleibt
aber zurük, und vermag nicht so zu sein wie
jenes, sondern ist schlechter, dafs der welcher
dies bemerkt nothwendig jenes vorher kennen
mufs, dem er sagt, dafs das andere zwar gleiche,
aber doch dahinter zurükbleibe? — Nothwen-
dig. — Und wie? geht es uns nun so mit den
gleichen Dingen und dem Gleichen selbst? —
Auf alle Weise. — Nothwendig also kennen wir
das Gleiche schon vor jener Zeit, als wir zuerst
gleiches erblikkend bemerkten, dafs alles der- 75
gleichen strebe zu sein wie das Gleiche, aber

doch dahinter zurükbleibe? — So ist es. — Aber auch das geben wir doch zu, daſs wir eben dieses nirgend anders her bemerkt haben, noch im Stande sind zu bemerken, als bei dem Sehen oder Berühren oder irgend einer andern Wahrnehmung, denn diese sind mir alle einerlei. — Sie sind auch einerlei, o Sokrates, für das, wohin unsere Rede will. — Also an den Wahrnehmungen muſs man bemerken, daſs alles so in den Wahrnehmungen vorkommende jenem nachstrebt, was das gleiche ist und daſs es dahinter zurükbleibt. Oder wie wollen wir sagen? — So. — Ehe wir also anfingen zu sehen oder zu hören, oder die anderen Sinne zu gebrauchen, muſsten wir schon irgendwoher die Erkenntniſs bekommen haben des eigentlich Gleichen, was es ist, wenn wir das Gleiche in den Wahrnehmungen darauf beziehen wollten, weil dergleichen alles zwar strebt zu sein wie jenes, aber doch immer schlechter ist. — Nothwendig nach dem vorhergesagten, o Sokrates. — Nun aber haben wir doch gleich von unserer Geburt an gesehen, gehört und die anderen Sinne gebraucht? — Freilich. — Und wir muſsten, sagen wir, schon ehe dieses geschah, die Erkenntniſs des Gleichen bekommen haben. — Ja. — Ehe wir also geboren wurden müssen wir sie, wie sich zeigt, bekommen haben. — So zeigt es sich. — Wenn wir sie also vor unserer Geburt empfangen haben, und in ihrem Besiz geboren worden sind: so erkannten wir auch schon ehe wir wurden und sobald wir da waren nicht das Gleiche nur und das gröſsere und kleinere, sondern auch alles dergleichen insgesamt. Denn es ist uns ja jezt nicht eben mehr von dem Gleichen die Rede, als auch von dem Schönen selbst und dem Guten selbst und dem Rechten

und Frommen, und wie ich sage von allem, was wir bezeichnen, als dies selbst was es ist, in unsern Fragen und in unsern Antworten. So daſs wir nothwendig von diesem allen die Erkenntnisse, schon ehe wir geboren wurden, erhalten haben. — So ist es. — Und daſs wir, wenn wir sie nicht immer wieder vergäſsen nachdem wir sie bekommen, auch immer wissend und ihrer das ganze Leben hindurch uns bewuſst sein würden. Denn das heiſst ja wissen, eine empfangene Erkenntniſs besizen und nicht verloren haben? oder heiſst das nicht vergessen, o Simmias, wenn eine Erkenntniſs verloren geht? — Auf alle Weise, sagte er, o Sokrates. — Und wenn wir, meine ich, vor unserer Geburt sie empfangen hatten und bei der Geburt verloren haben, hernach aber, wenn wir mit den Sinnen dazu kommen, eben jene Erkenntnisse wieder aufnahmen, die wir einmal schon vorher hatten; ist dann nicht, was wir lernen heiſsen, das Wiederaufnehmen einer uns angehörenden Erkenntniſs? und wenn wir dies wiedererinnern nennen, werden wir es nicht richtig benennen? — Gewiſs. — Denn das hatte sich uns doch als möglich gezeigt, daſs wer etwas wahrnimmt,
es sei nun durch Gesicht und Gehör, oder irgend 76
einen anderen Sinn, dabei etwas anderes vorstellen könne, was er vergessen hatte und was mit diesem verbunden war als unähnlich oder als ähnlich. Also, wie ich sage, eins von beiden, entweder sind wir dieses wissend geboren worden, und wissen es unser Leben lang alle, oder die, von denen wir sagen daſs sie hernach erst lernen, erinnern sich dessen nur, und das Lernen ist eine Erinnerung. — Wohl gar sehr
verhält es sich so, Sokrates. — Welches XXI
nun wählst du, o Simmias, daſs wir wissend

geboren werden, oder daſs wir uns hernach dessen erinnern, wovon wir schon vorher eine Erkenntniſs gehabt hatten? — So im Augenblik, o Sokrates, weiſs ich nicht zu wählen. — Wie aber? kannst du dieses wählen, oder was dünkt dich davon? ein Mann, der da weiſs, müſste der von dem was er weiſs Rechenschaft zu geben wissen oder nicht? — Ganz nothwendig, o Sokrates, sprach er. — Und dünkt dich denn, daſs Alle Rechenschaft zu geben im Stande sind von dem, was wir eben anführten? — Das wünschte ich wohl, sprach Simmias; aber ich fürchte vielmehr, es möchte uns schon morgen hier zu Lande keiner mehr gefunden werden, der dies gehörig zu thun vermöchte. — Du meinst also nicht, o Simmias, daſs Alle dieses wissen? — Keinesweges. — Also erinnern sie sich hernach dessen, was sie einst gelernt hatten. — Nothwendig. — Wann aber hatten unsere Seelen die Erkenntniſs davon bekommen? doch wol nicht seitdem wir als Menschen geboren sind? — Nicht füglich. — Früher also? — Ja. — Also waren, o Simmias, die Seelen auch früher, als sie in menschlicher Gestalt waren ohne Leiber, und hatten Einsicht. — Wenn wir nicht etwa bei der Geburt diese Erkenntnisse empfingen, o Sokrates, denn diese Zeit bleibt uns noch übrig. — Gut, o Freund! aber in welcher andern Zeit verlieren wir sie denn? Denn wir haben sie nicht wenn wir geboren werden, wie wir eben eingestanden. Oder verlieren wir sie in derselben Zeit, in welcher wir sie auch empfangen? oder weiſst du noch eine andere Zeit anzugeben? — Keinesweges, o Sokrates, sondern ich merkte nur nicht, daſs ich nichts sagte. — Also verhält es sich nur so, sprach er, o Simmias. Wenn das etwas ist, was

wir immer im Munde führen, das Schöne und
Gute und jegliches Wesen dieser Art, und wir
hierauf alles was uns durch die Sinne kommt
beziehen, als auf etwas vorher unser gewesenes,
was wir in jenem auffinden und es ihm verglei-
chen: so muſs nothwendig, eben so wie dieses
ist, auch unsere Seele sein, ehe wir noch geboren
wurden. Wenn aber alles dieses nichts ist, so
wäre dann unsere ganze Rede vergeblich gere-
det. Verhält es sich wol so, und ist es die ganz
gleiche Nothwendigkeit, daſs jenes ist und daſs
auch unsere Seelen sind auch vor unserer Ge-
burt, und daſs, wenn jenes nicht dann auch
nicht dieses? — Ueber die Maſsen, o Sokrates,
sprach Simmias, dünkt es mich dieselbe Noth-
wendigkeit zu sein; und an einen sichern Ort
rettet sich unser Saz, dahin nemlich, daſs un-
sere Seele auf dieselbe Weise ist, ehe wir noch
geboren werden, wie jenes alles, wovon du
eben sprachest. Denn ich habe gar nichts, was 77
mir so klar wäre als eben dieses, daſs alles der-
gleichen wahrhaft in dem allerhöchsten Sinne
ist, das Schöne und das Gute und was du sonst
eben anführtest; und mir wenigstens genügt der
Beweis vollkommen. — Wie aber dem Kebes,
sprach Sokrates. Denn wir müssen auch den
Kebes überzeugen. — Gewiſs auch ihm, sprach
Simmias, wie ich glaube, wiewol er der hart-
näkkigste Mensch ist im Unglauben an Anderer
Reden. Allein davon, glaube ich, ist er nun
hinreichend überzeugt, daſs ehe wir geboren
wurden unsere Seele war. Ob aber auch nach- XXIII
dem wir gestorben sind sie noch sein wird, das
scheint auch mir selbst, o Sokrates, noch nicht
bewiesen zu sein, sondern es steht noch entge-
gen, wie auch Kebes eben sagte, jene gemeine
Rede, ob nicht indem der Mensch stirbt die

Seele zerstiebt, und auch ihr dieses das Ende des Seins ist. Denn was hindert doch, daſs sie zwar anderwärts her geworden und zusammengesezt sein kann und gewesen, ehe sie in menschlichen Leib gelangte, daſs aber doch, nachdem sie in diesen gewandert ist, wenn sie von ihm getrennt wird, alsdann auch sie selbst endet und untergeht? — Wohl gesprochen, o Simmias, sagte Kebes. Denn es scheint gleichsam die eine Hälfte von dem bewiesen zu sein, was wir brauchen, daſs nemlich ehe wir geboren wurden unsere Seele war; aber man muſs noch dazu beweisen, ob auch, wenn wir todt sind, sie um nichts weniger sein wird als vor unserer Geburt, wenn der Beweis seine Vollendung bekommen soll. — Es ist doch, o Simmias und Kebes, sprach Sokrates, auch jezt schon bewiesen, wenn ihr nur diesen Saz zusammenbringen wollt mit jenem, über den wir vorher einig geworden waren, daſs nemlich alles Lebende aus dem Gestorbenen entsteht. Denn wenn die Seele ist auch vorher, und wenn sie nothwendig, indem sie ins Leben geht nirgend andersher geboren werden kann, als aus dem Tode und dem Gestorbensein, wie soll denn nicht nothwendig folgen, daſs sie auch nach dem Tode sein muſs, wenn sie doch wiederum geboren werden soll? Bewiesen also ist dies, wie ich sagte, auch jezt schon. Dennoch scheint ihr, du und Simmias, gern auch diesen Saz noch weiter durcharbeiten zu wollen, und euch zu fürchten wie die Kinder, daſs nicht doch in Wahrheit der Wind sie, wenn sie aus dem Leibe herausfährt, auseinanderwehe und zerstäube, zumal wenn einer nicht etwa bei Windstille, sondern in recht tüchtigem Sturmwinde stirbt. — Da sagte Kebes lächelnd, So

thue denn so als fürchteten wir uns, und ver-
suche uns zu überreden. Lieber aber doch,
nicht als ob wir selbst uns fürchteten, sondern
vielleicht ist auch in uns ein solches Kind, wel-
ches dergleichen fürchtet. Dieses also wollen
wir versuchen zu überzeugen, daſs es den Tod
nicht fürchten müsse wie ein Gespenst. — Die-
ses müſst ihr, sprach Sokrates, täglich bespre-
chen, bis ihr es ausbannt. — Woher aber, o 78
Sokrates, sprach er, sollen wir einen tüchtigen
Besprecher zu solchen Dingen nehmen, nun du
doch von uns scheidest? — Hellas ist noch
groſs, o Kebes, sagte er, und trefliche Männer
sind darin, und viel sind auch Geschlechter der
Barbaren, die man alle durchsuchen muſs, um
einen solchen Besprecher zu finden, ohne weder
Geld zu scheuen noch Mühe. Denn es giebt
wol nichts, worauf ihr das Geld besser wenden
könntet. Aber auch unter einander müſst ihr
suchen, denn ihr möchtet auch wol nicht leicht
wen finden, der dies besser als ihr vermöchte
zu thun.

Das soll gewiſs geschehen, sprach Kebes,
von wo wir aber abgegangen sind, dahin laſs uns
zurükkehren, wenn es dir recht ist. — Mir gar
sehr recht, wie sollte es nicht? — Wohl ge-
sprochen, sagte er. — Also ohngefähr so,
sprach Sokrates, müssen wir uns selbst fra-
gen, Welchen Dingen ist es wol eigen, daſs
ihnen dieses begegne, zerstört zu werden,
und für welche muſs man also fürchten, daſs
ihnen dieses begegne, und für welche nicht?
Dann müssen wir untersuchen, zu welchen von
beiden die Seele gehört, und hieraus und dem
gemäſs entweder Muth fassen oder besorgt sein
für unsere Seelen. — Ganz richtig, sagte er. —
Und nicht wahr, dem was zusammengesezt ist

kommt es wol seiner Natur nach zu, auf dieselbe Weise aufgelöst zu werden wie es zusammengesezt worden ist; wenn es aber etwas unzusammengeseztes giebt, diesem wenn sonst irgend einem kommt wol zu, dafs ihm dieses nicht begegne? — Das scheint mir sich so zu verhalten, sprach Kebes. — Und nicht wahr, was sich immer gleich verhält und auf einerlei Weise, dieses mufs wol am ehesten das unzusammengesezte sein, was aber bald so bald anders und nimmer auf gleiche Weise, dieses das zusammengesezte? — Mir wenigstens scheint es so. — So gehen wir denn, sprach er, zu dem wovon wir auch vorher sprachen. Jenes Wesen selbst, welchem wir das eigentliche Sein zuschreiben in unsern Fragen und Antworten, verhält sich dies wol immer auf gleiche Weise, oder bald so bald anders? Das Gleiche selbst, das Schöne selbst, und so jegliches was nur ist, nimmt das wol jemals auch nur irgend eine Veränderung an? oder verhält sich nicht jedes, was ein einartiges Sein ist, an und für sich immer auf gleiche Weise, und nimmt niemals auf keine Weise irgendwie eine Veränderung an? — Auf gleiche Weise, sprach Kebes, und einerlei verhält es sich nothwendig, o Sokrates. — Wie aber das viele schöne, wie Menschen, Pferde, Kleider, oder sonst irgend etwas dergleichen schönes oder gleiches oder sonst einem von jenem gleichnamiges, verhalten sich auch diese immer gleich, oder ganz jenem entgegengesezt, weder mit sich selbst jedes noch unter einander jemals, um es kurz zu sagen, auch nur im mindesten gleich. — Wiederum so, sprach Kebes, scheint mir dieses niemals einerlei sich zu verhalten. — Und diese Dinge, sprach er, kannst du doch anrühren, sehen und mit den andern

Sinnen wahrnehmen; aber zu jenen sich gleichseienden kannst du doch wol auf keine Weise irgend anders gelangen, als durch das Denken der Seele selbst, sondern gestaltlos sind diese Dinge und werden nicht gesehen. — Auf alle Weise, sagte er, hast du Recht. — Sollen wir also, sprach er, zwei Arten der Dinge sezen, eine sichtbare und eine gestaltlose? — Das wollen wir, sprach er. — Und die gestaltlose, als immer auf gleiche Weise sich verhaltend, die sichtbare aber niemals gleich? — Auch das, sagte er, wollen wir sezen. — Wolan denn, sprach er, ist nicht von uns selbst etwas Leib und etwas wiederum Seele? — Allerdings. — Welcher von jenen beiden Arten nun wollen wir wol sagen, daſs der Leib ähnlicher sei und verwandter? — Das muſs ja jedem deutlich sein, dem sichtbaren. — Wie aber die Seele, ist die unsichtbar oder sichtbar? — Menschen wenigstens ist sie es nicht, o Sokrates, sagte er. — Wir meinten doch aber sichtbares und nicht sichtbares für die Natur der Menschen, oder meinst du für irgend eine andere? — Für die menschliche. — Was sagen wir also von der Seele, daſs sie sichtbar sei oder nicht sichtbar? — Nicht sichtbar. — Also gestaltlos. — Ja. — Aehnlicher also ist die Seele dem gestaltlosen als der Leib, er aber dem sichtbaren. — Ganz nothwendig, o Sokrates. — Und nicht wahr, auch das haben wir schon lange gesagt, daſs die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient um etwas zu betrachten, es sei durch das Gesicht oder das Gehör oder irgend einen andern Sinn, denn das heiſst vermittelst des Leibes vermittelst eines Sinnes etwas betrachten, dann von dem Leibe gezogen wird zu dem, was sich niemals auf gleiche Weise verhält, und daſs sie dann selbst

schwankt und irrt und wie trunken taumelt, weil sie eben solches berührt. — Das haben wir gesagt. — Wenn sie aber durch sich selbst betrachtet, dann geht sie zu dem reinen immer seienden unsterblichen und sich stets gleichen, und als diesem verwandt hält sie sich stets zu ihm, wenn sie für sich selbst ist und es ihr vergönnt wird, und dann hat sie Ruhe von ihrem Irren, und ist auch in Beziehung auf jenes immer sich selbst gleich, weil sie eben solches berührt, und diesen ihren Zustand nennt man eben die Vernünftigkeit. — Auf alle Weise, o Sokrates, sagte er, ist dies schön und wahr gesagt. — Welcher von beiden Arten also dünkt dich die Seele dem vorherigen und dem jezt gesagten zufolge ähnlicher und verwandter zu sein? — Jeder, sagte er, dünkt mich, o Sokrates, müfste nach diesem Verfahren zugeben, auch der ungelehrigste, dafs doch in allem und jedem die Seele dem sich immer gleich bleibenden ähnlicher ist als dem anderen. — Und wie der Leib? — Dem anderen. — Betrachte es auch von dieser Seite, dafs so lange Leib und Seele zusammen sind, die Natur ihm gebietet
80 zu dienen und sich beherrschen zu lassen, ihr aber zu herrschen und zu regieren, auch hiernach nun welches dünkt dich dem göttlichen ähnlich zu sein und welches dem sterblichen? oder dünkt dich nicht das göttliche so geartet zu sein, dafs es herrscht und regiert, das sterbliche aber dafs es sich beherrschen läfst und dient? — Das dünkt mich. — Welchem gleicht nun die Seele? — Offenbar, o Sokrates, die Seele dem göttlichen, und der Leib dem sterblichen. — Sieh nun zu, sprach er, o Kebes, ob aus allem gesagten uns dieses hervorgeht, dafs dem göttlichen, unsterblichen, vernünftigen,

eingestaltigen, unauflöslichen, und immer einerlei und sich selbst gleich sich verhaltenden die Seele am ähnlichsten ist, dem menschlichen und sterblichen und unvernünftigen und vielgestaltigen und auflöslichen und nie einerlei und sich selbst gleich bleibendem diesem wiederum der Leib am ähnlichsten ist? Oder wissen wir hiegegen noch etwas anderes zu sagen, lieber Kebes, daß es sich nicht so verhält? — Wir wissen nichts dergleichen. — Wie nun, wenn sich dieses so verhält, kommt nicht dem Leibe wol zu leicht aufgelöst zu werden, der Seele hingegen ganz und gar unauflöslich zu sein oder wenigstens beinahe so? — Wie sollte es nicht? — Und du bemerkst doch, sprach er, daß wenn der Mensch stirbt, auch seinem sichtbaren, dem Leibe, der im sichtbaren liegt, den wir Leichnam nennen, und dem es zukommt aufgelöst zu werden und zu zerfallen und verweht zu werden, nicht gleich etwas hievon widerfährt, sondern er noch eine ganz geraume Zeit so bleibt, und wenn einer blühenden Leibes stirbt und solches Alles, dann gar lange. Und wenn der Leib zusammenfällt und troknet, wie sie in Aegypten aufgetroknet werden, so hält er sich fast undenkliche Zeit. Ja einige Theile des Leibes, wie Knochen und Sehnen und alle dergleichen, sind auch wenn er schon verfault ist so zu sagen doch fast unsterblich. Oder nicht? — Ja. — Und die Seele also, das gestaltlose des Menschen, und welche sich an einen andern solchen Ort begiebt, der edel und rein und gestaltlos ist, nemlich in die wahre Geisterwelt zu dem guten und weisen Gott, wohin wenn Gott will alsbald auch meine Seele zu gehen hat, diese, die so beschaffen und geartet ist, sollte, wenn sie von dem Leibe getrennt ist, sogleich ver-

weht und untergegangen sein, wie die meisten
Menschen sagen? Daran fehlt wol viel, o Ke-
bes und Simmias! Sondern viel mehr verhält es
sich so, welche sich rein von ihm trennt, und
nichts von dem Leibe mit sich zieht, weil sie
mit gutem Willen nichts mit ihm gemein hatte
im Leben, sondern ihn floh und in sich selbst
gesammelt blieb und dies immer im Sinn hatte,
was nichts anders heifsen will, als dafs sie recht
philosophirte und darauf dachte leicht zu ster-
ben; oder hiefs dies nicht auf den Tod bedacht
81 sein? — Allerdings ja. — Also welche sich so
verhält, die geht zu dem ihr ähnlichen gestaltlo-
sen, und zu dem göttlichen, unsterblichen, ver-
nünftigen, wo sie dann dazu gelangt glükselig
zu sein, von Irrthum und Unwissenheit, Furcht
und wilder Liebe und allen andern menschli-
chen Uebeln befreit, und lebt dann, wie es bei
den Eingeweiheten heifst, wahrhaft die übrige
Zeit mit Gott. Wollen wir so sagen, o Kebes,
oder anders? — So, beim Zeus, sprach Kebes.
— Wenn sie aber, meine ich, beflekt und un-
rein von dem Leibe scheidet, weil sie eben im-
mer mit dem Leibe verkehrt und ihn gepflegt
und geliebt hat, und von ihm bezaubert gewe-
sen ist und von den Lüsten und Begierden, so
dafs sie auch glaubte, es sei in Wahrheit gar
nichts anderes als das körperliche, was man be-
tastet und sieht, ifst und trinkt und zur Liebe
gebraucht, und weil sie das den Augen verfin-
sterte und gestaltlose, der Vernunft aber fafs-
liche und mit Weisheitsliebe zu ergreifende ge-
wohnt gewesen ist zu hassen und zu scheuen
und zu fürchten, meinst du, dafs eine so be-
schaffene Seele sich werde rein für sich abson-
dern können? — Wol nicht im mindesten,
sprach er. — Sondern durchzogen von dem

körperlichen, welches durch den Umgang und Verkehr mit dem Leibe, wegen des ununterbrochenen Zusammenseins und der vielen Sorge um ihn, ihr gleichsam eingewachsen ist. — Freilich. — Und dies, o Freund, muſs man doch glauben, sei unbeholfen und schwerfällig, irdisch und sichtbar, so daſs es auch die Seele, die es an sich hat, schwer macht, und wieder zurükzieht in die sichtbare Gegend aus Furcht vor dem gestaltlosen und der Geisterwelt, wie sie es nennen, daſs sie sich an den Denkmälern und Gräbern umherwindet, um welche daher auch solche schattenartige Erscheinungen von Seelen sind gesehen worden, wie denn solche Seelen wol Schattenbilder darstellen müssen, welche sich nicht rein abgelöset, sondern noch Theil haben an dem sichtbaren, weshalb sie denn auch gesehn werden. — Das leuchtet wol ein, o Sokrates. — Und freilich leuchtet auch ein, o Kebes, daſs dies nicht die Seelen der Guten sind, sondern der Schlechten, welche um dergleichen gezwungen sind herumzuirren, Strafe leidend für ihre frühere Lebensweise, welche schlecht war. Und so lange irren sie, bis sie durch die begleitende Begierde nach dem körperlichen wieder gebunden werden in einen
Leib. Und natürlich werden sie in einen von XXXI
solchen Sitten gebunden, deren sie sich befleiſsiget hatten im Leben. — Was meinst du für welche, o Sokrates? — Wie die sich der Völlerei und des Uebermuths und Trunkes befleiſsigten und vor nichts Scheu hatten, begeben sich wol natürlich in Esel und ähnliche Arten von Thieren. Oder meinst du nicht? — Das ist ganz wahrscheinlich. — Die aber Ungerechtigkeit,
Herrschsucht und Raub vorzogen, diese dage- 82
gen in die verschiedenen Arten der Wölfe, Ha-

bichte und Geier? oder wohin anders sollen wir sagen daſs solche gehen? — Ohne weiteres, sprach Kebes, in dergleichen. — Und gewiſs so doch auch mit den übrigen, daſs jegliche der Aehnlichkeit mit ihren Bestrebungen nachgeht? — Gewiſs, wie sollte sie nicht. — Also, sprach er, sind auch wol die glüklichsten unter diesen die, und kommen an den besten Ort, welche der gemeinen und bürgerlichen Tugend nachgestrebt haben, die man Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, und die nur aus Gewöhnung und Uebung entsteht ohne Philosophie und Vernunft? — Wie sind diese die glükseligsten? — Weil doch natürlich ist, daſs diese wiederum in eine solche gesellige und zahme Gattung gehen etwa in Bienen oder Wespen oder Ameisen, oder auch wieder in diese menschliche Gattung, und wieder ganz leidliche Männer aus
XXXII ihnen werden. — Das ist natürlich. — In der Götter Geschlecht aber ist wol keinem, der nicht philosophirt hat und vollkommen rein abgegangen ist vergönnt zu gelangen, sondern nur dem lernbegierigen. Eben deshalb nun, o lieber Simmias und Kebes, enthalten sich die wahrhaften Philosophen aller von dem Leibe herrührenden Begierden, und harren aus und geben sich ihnen nicht hin, weder daſs sie Verderb des Hauswesens und Armuth fürchten sollten, wie die meisten Geldsüchtigen, noch auch daſs sie die Ehrlosigkeit und Schmach der Trägheit scheuen sollten, wie die Herrschsüchtigen und Ehrsüchtigen, und sich deshalb ihrer enthalten. — Das würde sich auch für sie nicht ziemen, o Sokrates, sprach Kebes. — Freilich nicht, beim Zeus, sagte er. Darum sagen auch allen solchen, o Kebes, jene alle, die für ihre Seele sorgen und nicht nur den Leib ausarbeitend leben,

Fahrewohl,

Fahrewohl, und gehen nicht gleichen Schritt mit
ihnen, die ja nicht wissen wohin sie gehen. Sie
selbst aber, der Meinung, dafs sie nichts thun
dürfen was der Philosophie zuwider wäre und
der Erlösung und Reinigung durch sie, wenden
sich dahin und folgen, wohin jene führt. – Wie XXVIII
das, o Sokrates? — Das will ich dir sagen,
sprach er. Es erkennen nemlich die Lehrbegierigen,
dafs die Philosophie, indem sie ihre Seele
findet, ordentlich gebunden im Leibe und ihm
anklebend, und gezwungen wie durch ein Gitter
durch ihn alle Dinge zu betrachten, nicht
aber für sich allein, und daher in aller Thorheit
sich umherwälzend, und die Gewalt dieses Kerkers
einsieht, wie er ordentlich eine Lust ist,
so dafs der Gebundene selbst am meisten dazu
hilft, sich binden zu lassen; wie ich nun sage,
die Lehrbegierigen erkennen, dafs indem die 83
Philosophie in solcher Beschaffenheit ihre Seele
annimmt, sie ihr gelinde zuspricht und versucht,
sie zu erlosen, indem sie zeigt, dafs alle Betrachtung
durch die Augen voll Betrug ist, voll
Betrug auch die durch die Ohren und die übrigen
Sinne, und deshalb sie überredet, sich von
diesen zurükzuziehen, soweit es nicht nothwendig
ist, sich ihrer zu bedienen, und sie ermuntert,
sich vielmehr in sich selbst zu sammeln und
zusammenzuhalten; und nichts anderem zu
glauben als wiederum sich selbst, was sie für
sich selbst von den Dingen an und für sich anschaut;
was sie aber vermittelst eines anderen
betrachtet, dieses weil es in jeglichem anderen
wieder ein anderes wird für nichts wahres zu
halten, und solches sei ja eben das wahrnehmbare
und sichtbare, was sie aber selbst sieht sei
das gedenkbare und gestaltlose. Dieser Befreiung
nun glaubt nicht widerstreben zu dür-

fen des wahrhaften Philosophen Seele, und enthält sich daher der Lust und Begierde, der Unlust und Furcht soviel sie kann, indem sie berechnet, dafs wenn jemand sehr heftig sich freut oder fürchtet, trauert oder begehrt, er nie ein so grofses Uebel hievon erleidet als er wol glaubt, wenn er nun etwa erkrankt ist oder einen Verlust erlitten hat seiner Begierden wegen, was aber das gröfste und äufserste aller Uebel ist, dieses wirklich erleidet und es nicht in Rechnung bringt. — Welches ist doch dieses, o Sokrates, sprach Kebes. — Dafs nemlich die Seele jedes Menschen, sobald sie über irgend etwas sich heftig erfreut oder betrübt, auch genöthiget ist von demjenigen, wodurch ihr dieses begegnet zu glauben, es sei das wirksamste und das wahrste, da sich dies doch nicht so verhält. Und dies sind doch am meisten die sichtbaren Dinge, oder nicht? — Freilich. — In diesem Zustande also wird am meisten die Seele von dem Leibe gebunden. — Wie so? — Weil jegliche Lust und Unlust gleichsam einen Nagel hat und sie an den Leib annagelt und anheftet, und sie leibartig macht, wenn sie doch glaubt, dafs das wahr sei, was auch der Leib dafür aussagt. Denn dadurch, dafs sie gleiche Meinung hat mit dem Leibe und sich an dem nemlichen erfreut, wird sie, denke ich, genöthigt, auch gleicher Sitte und gleicher Nahrung wie er theilhaftig zu werden, dafs sie nimmermehr rein in die Unterwelt kommen kann, sondern immer des Leibes voll von hinnen geht; so dafs sie auch bald wiederum in einen andern Leib fällt, und wie hineingesäet sich einwurzelt, und daher untheilhaftig bleibt des Umganges mit dem göttlichen und reinen und eingestaltigen. — Vollkommen wahr ist was du sagst, o Sokrates, sprach Kebes.

— Dieserwegen also, o Kebes, sind die wahrhaft lehrbegierigen sittsam und tapfer, und nicht weshalb die Leute sagen. Oder meinst du? — Nein, ich gewiſs nicht. — Es geht auch nicht; sondern so rechnet die Seele eines philosophi- 84
schen Mannes, und kann nicht glauben, sie müsse sich zwar von der Philosophie erlösen lassen, nachdem diese sie aber erloset, sich selbst wiederum der Lust und Unlust hingeben und wieder festbinden und die vorige Arbeit vergeblich machen, als wolle sie das Gegenstük treiben zu der Penelope Weberei; sondern Ruhe von dem Allen sich verschaffend, der Vernunft folgend und immer darin verharrend, daſs sie das wahre und göttliche und der Meinung nicht unterworfene anschaut und sich davon nährt, glaubt sie so leben zu müssen so lange sie lebt, und nach dem Tode zu dem verwandten und eben solchen zu kommen und von allen menschlichen Uebeln erlöst zu werden. Bei solcher Nahrung nun ist kein Wunder, daſs sie nicht fürchtet, ob sie nicht doch unter solchen Bestrebungen bei der Trennung von dem Leibe zerrissen, von ich weiſs nicht welchen Winden verweht und zerstäubt umkommen und nirgend mehr sein werde.

Eine Stille entstand nun, nachdem Sokrates dieses gesagt, auf lange Zeit, und er selbst, Sokrates, war ganz in das Vorgetragene vertieft, wie man ihm ansehn konnte, und auch die meisten von uns. Kebes und Simmias aber sprachen ein weniges mit einander. Da sah sie Sokrates an, und fragte, Wie? euch dünkt doch nicht etwa das Gesagte noch mangelhaft gesagt zu sein? Denn es giebt wol noch viel Bedenken und Einwendungen dabei, wenn einer es ganz genau durchnehmen will. Hattet ihr nun etwas

anderes untereinander, so will ich nichts gesagt
haben; wenn ihr aber noch hierüber zweifeltet,
so tragt nur ja kein Bedenken, es allein zu sa-
gen und auszuführen, wenn ihr glaubt, daſs es
so besser werde vorgetragen werden, oder auch
mich mit dazu zu nehmen, wenn ihr meinet mit
mir besser zu fahren. — Da sagte Simmias, Ich
will dir die Wahrheit sagen, Sokrates. Wir
beide haben schon lange zweifelnd einander an-
gestoſsen und aufgemuntert zu fragen, weil wir
zwar gern hören möchten, aber doch Bedenken
tragen, dir Unruhe zu machen, daſs es dir nicht
etwa zuwider wäre bei dem jezigen Unglük. —
Als er dies hörte, sagte er mit sanftem Lächeln,
O weh, Simmias! warlich gar schwer werde
ich die übrigen Menschen überzeugen, daſs ich
das jezige Geschik für kein Unglük halte, da ich
nicht einmal euch überzeugen kann, sondern
ihr fürchtet, ich möchte jezt schwieriger sein
als sonst im Leben. Und wie es scheint haltet
ihr mich in der Wahrsagung für schlechter als
die Schwäne, welche, wenn sie merken, daſs
sie sterben sollen, wie sie schon sonst immer
85 gesungen haben, dann am meisten und vorzüg-
lich singen, weil sie sich freuen, daſs sie zu dem
Gotte gehen sollen, dessen Diener sie sind. Die
Menschen aber wegen ihrer eigenen Furcht vor
dem Tode lügen auch auf die Schwäne, und sa-
gen, daſs sie über den Tod jammernd aus Trau-
rigkeit sängen, und bedenken nicht, daſs kein
Vogel singt wenn ihn hungert oder friert oder
ihm sonst irgend etwas fehlt, weder die Nach-
tigal selbst, noch die Schwalbe, noch der Wie-
dehopf, von dem sie sagen, daſs er aus Unlust
klagend singe; aber weder diese, glaube ich,
singen aus Traurigkeit noch die Schwäne; son-
dern weil sie, meine ich, dem Apollon angehö-

ren, sind sie wahrsagerisch; und da sie das Gute in der Unterwelt voraus erkennen, so singen sie und sind fröhlich an jenem Tage ausgezeichnet, und mehr als sonst vorher. Ich halte aber auch mich dafür, ein Dienerschaftsgenofs der Schwäne zu sein, und demselben Gotte heilig, und nicht schlechter als sie das Wahrsagen zu haben von meinem Gebieter, also auch nicht unmuthiger aus dem Leben zu scheiden. Also deshalb mögt ihr immer sagen und fragen was ihr wollt, so lange die eilf Männer der Athener es gestatten. — Sehr schön, sagte Simmias; also will ich dir sagen, was für Zweifel ich habe, und dann auch dieser, wiefern er das Gesagte nicht annimmt. Denn ich denke über diese Dinge, o Sokrates, ohngefähr wie du, dafs etwas sicheres davon zu wissen in diesem Leben entweder unmöglich ist oder doch gar schwer; aber was darüber gesagt wird nicht auf alle Weise zu prüfen, ohne eher abzulassen bis einer ganz ermüdet wäre vom Untersuchen nach allen Seiten, nur einem gar weichlichen Menschen ansteht. Denn Eines mufs man doch in diesen Dingen erreichen, entweder lernen oder erfinden wie es damit steht, oder wenn dies unmöglich ist, die beste und unwiderleglichste menschliche Meinung davon nehmen, und darauf wie auf einem Brette versuchen durch das Leben zu schwimmen, wenn einer nicht sicherer und gefahrloser kann auf einem festeren Fahrzeuge, etwa einer göttlichen Rede, reisen. So will denn auch ich jezt mich nicht schämen zu fragen, da ja auch du dasselbe sagst, und nicht hernach mir selbst die Schuld beizumessen haben, dafs ich jezt nicht gesagt habe was ich denke. Nemlich, o Sokrates, sowol wenn ich bei mir selbst als wenn ich mit diesem das Gesagte betrachte, er-

scheint es mir gar nicht gründlich genug. — Darauf sagte Sokrates, Vielleicht, o Freund, erscheint es dir ganz recht; aber sage nur, wiefern nicht gründlich. — Insofern, sprach er, als auch von der Stimmung und der Leier und den Saiten einer ganz auf dieselbe Weise reden könnte, daſs nemlich die Stimmung etwas unsichtbares und unkörperliches und gar schönes und göttliches ist an der gestimmten Leier, die Leier selbst aber und die Saiten der Leib sind
86 und das körperliche, also ja zusammengesezt und irdisch und dem sterblichen verwandt. Wenn nun einer die Leier zerbräche oder die Saiten zerschnitte oder zerrisse, so könnte einer mit derselben Rede wie du durchführen, jene Stimmung müsse nothwendig noch dasein und nicht untergegangen. Denn es wäre doch keine Möglichkeit, daſs die Leier noch da sein sollte, nachdem die Saiten zerrissen wären, und die Saiten selbst, die doch dem sterblichen ähnlich sind, die Stimmung aber sollte untergegangen sein, die doch dem göttlichen und unsterblichen gleichartig und verwandt ist, und zwar noch vor dem sterblichen; sondern, würde er sagen, nothwendig muſs die Stimmung noch irgendwo sein, und eher werden die Hölzer verfaulen und die Saiten, als jener etwas begegnen wird. Und ich glaube auch, o Sokrates, daſs du selbst dies bedacht hast, daſs wir uns die Seele als so etwas vorzüglich vorstellen, daſs wenn doch unser Leib eingespannt ist und zusammengehalten von warmem und kaltem, troknem und feuchtem, hievon die Mischung und die Stimmung dieser Dinge unsere Seele ist, wenn sie schön und im rechten Verhältniſs gegen einander gemischt sind. Ist nun die Seele eine Stimmung: so ist offenbar, daſs wenn unser

Leib unverhältnifsmäfsig erschlafft oder angespannt wird von Krankheiten und andern Uebeln, die Seele dann nothwendig sogleich umkommt, obgleich sie das göttlichste ist, eben wie alle andern Stimmungen in Tönen und in allen Werken der Künstler, die Ueberreste eines jeden Leibes aber noch lange Zeit bleiben, bis sie verbrannt werden oder verwesen. Sieh nun zu, was wir gegen diese Rede sagen wollen, wenn jemand behauptet, dafs die Seele als die Mischung alles zum Leibe gehörigen in dem was wir Tod nennen zuerst untergehe. — Da sah sich Sokrates um, wie er immer pflegte, und sagte lächelnd, Simmias hat ganz recht gesprochen. Wenn nun einer besseren Rath weifs als ich, warum antwortet er nicht? denn er hat die Sache gewifs gar nicht schlecht angegriffen. Doch mich dünkt, ehe wir antworten, müssen wir erst auch den Kebes hören, was der wieder unserer Rede Schuld giebt, damit wir Zeit gewinnen und uns berathen können, was wir sagen wollen, und dann, wenn wir ausgehört haben, ihnen entweder einräumen, wenn sie etwas ordentliches scheinen angestimmt zu haben, oder wenn nicht, dann schon unsere Rede verfechten. Also, sagte er, sprich, o Kebes, was denn dich beunruhiget hat, dafs du nicht glauben kannst. — Ich will es also sagen, sprach Kebes. Mir scheint nemlich unsere Rede noch immer auf demselben Flek zu sein; denn dafs unsere Seele schon war, ehe sie in diese Gestalt kam, dage- 87
gen seze ich mich nicht, dafs es nicht sehr artig, und wenn es nicht anmafsend ist zu sagen, ganz befriedigend bewiesen wäre; dafs sie aber auch noch wenn wir todt sind irgendwo sei, dies scheint mir nicht eben so. Dafs freilich die Seele nicht stärker und dauerhafter sein sollte als der

Leib, dies gebe ich der Einwendung des Simmias nicht nach, denn von dem allen scheint sie mir sich gar weit zu unterscheiden. Warum also, könnte die Rede wol sagen, bist du noch ungläubig? wenn du doch siehst, dafs nach des Menschen Tode das schwächere noch ist, dünkt dich dann nicht, dafs das dauerhaftere sich gewifs erhalten müsse in dieser Zeit? Dagegen nun überlege, ob ich hiermit etwas sage. Ich bedarf freilich auch, wie man sieht, eines Bildes, wie Simmias. Mich dünkt nemlich dies grade eben so gesagt, als wenn jemand von einem alten Weber, der gestorben wäre, diese Rede führen wollte, Der Mensch ist nicht umgekommen, sondern ist gewifs noch irgendwo, und zum Beweise dafür anführen wollte, das Kleid was er anhatte und selbst gewebt hatte, dafs das noch wohlbehalten wäre und nicht umgekommen; und wenn ihm einer nicht glauben wollte, er diesen dann fragte, was wol seiner Art nach dauerhafter wäre, der Mensch oder das Kleid, wenn es nemlich im Gebrauch wäre und getragen würde, und wenn der dann antworten müfste, der Mensch bei weitem, er dann glaubte bewiesen zu haben, der Mensch also müsse wol ganz gewifs wohlbehalten sein, da das vergänglichere nicht untergegangen wäre. Ich denke aber, o Simmias, das ist nicht so. Sieh aber auch du zu, was ich meine. Denn jeder würde wol der Meinung sein, dafs das einfältig gesagt wäre, wenn es jemand sagen wollte. Denn dieser Weber hat schon gar viele solche Kleider verbraucht und gewebt, und ist zwar später umgekommen als jene vielen, aber als das lezte denke ich doch eher, und deshalb ist doch wol der Mensch immer nicht schwächer oder vergänglicher als das Kleid. Und die-

ses selbige Bild, meine ich, läſst sich anwenden auf die Seele und den Leib, und wer eben dasselbige sagte von diesen, würde mir scheinen verständig zu reden, daſs nemlich die Seele zwar dauerhafter ist, und der Leib schwächer und vergänglicher, doch aber, würde er hinzu sezen, verbrauche ja jede Seele viele Leiber, zumal wenn sie viele Jahre lebte. Denn wenn der Leib immer im Fluſs ist und vergeht, so lange der Mensch lebt, die Seele aber das verbrauchte immer wieder webt: so muſs ja die Seele wol, wenn sie umkommt, diese ihre lezte Bekleidung noch haben, und eher freilich nur als diese einzige umkommen, und erst wenn die Seele umgekommen ist, kann dann der Leib die Schwachheit seiner Natur beweisen, indem er schnell durch Fäulniſs vergeht. So daſs man also diesem Saz noch nicht zuverläſsig trauen darf, daſs wenn wir todt sind unsere Seele noch irgendwo ist. Denn wenn jemand auch dem, der noch mehr als du behauptet, einräumen wollte und zugeben, unsre Seele sei nicht nur in der 88
Zeit vor unserer Geburt gewesen, sondern es hindere auch nichts, daſs nicht auch nach dem Tode Einiger Seelen noch wären und sein würden, und noch oft würden geboren werden und wieder sterben, denn so stark sei sie von Natur, daſs sie dieses gar vielmal aushalten könne; nur aber, indem er dieses zugäbe, nicht auch noch jenes einräumte, daſs sie in diesen vielen Geburten gar nicht von Kräften komme, und auch am Ende nicht in einem von diesen Toden gänzlich untergehe, sondern sagte, Diesen Tod aber und diese Auflösung des Leibes, welche der Seele den Untergang bringt, wisse nur keiner, denn es sei unmöglich, daſs irgend einer von uns ihn fühle; wenn sich nun dieses so verhält, so kann

doch, bei dem Tode gutes Muthes zu sein, aufser mit einem unvernünftigen Muth, niemanden zukommen, der nicht zu beweisen vermöchte, dafs die Seele ganz und gar unsterblich und unvergänglich ist; wo nicht, so mufs jeder der im Begriff ist zu sterben für seine eigene Seele fürchten, ob sie nicht grade in dieser Trennung von dem Leibe ganz und gar untergehn werde.

Alle nun, als wir sie beide dieses hatten sagen gehört, waren wir, wie wir uns hernach gestanden, in einer unangenehmen Verfassung, weil sie uns, die wir durch die vorigen Reden stark überzeugt waren, wieder unruhig zu machen und in Ungewifsheit zurükzuwerfen schienen, nicht nur wegen des bereits gesagten, sondern auch wegen dessen, was nun noch würde gesagt werden, ob nicht wir ganz untaugliche Richter wären, oder auch die Sache selbst gar nicht zu entscheiden.

Echek. Bei den Göttern, o Phädon, ich verzeihe euch das. Denn auch ich, da ich dies jezt von dir gehört, habe so zu mir gesprochen, Welcher Rede soll man nun wol noch glauben, denn die so sehr glaubliche, welche Sokrates vorgetragen, ist nun doch um allen Glauben gekommen. Denn gar wunderbar hält mich dieser Saz fest schon jezt und immer, dafs unsere Seele eine Stimmung ist, und wie er jezt ausgesagt worden, hat er mir in Erinnerung gebracht, dafs mir das auch vorher schon so gedäucht hatte. Und so bedarf ich nun wieder wie anfangs einer andern Rede, um mich zu überzeugen, dafs mit dem Sterbenden die Seele nicht mitstirbt. Sage nun, beim Zeus, wie Sokrates dieses verfolgt hat, und ob auch ihm, wie du von euch sagst, etwas verdriefsliches anzumer-

ken war oder nicht, sondern er seinen Saz ruhig
vertheidigte, und ob er es befriedigend gethan
hat oder unzureichend. Dies alles erzähle uns
so genau als möglich.

Ph. Gewifs, o Echekrates, wie oft ich
auch schon den Sokrates bewundert hatte, nie
doch war ich mehr von ihm eingenommen, als
damals. Denn dafs er etwas zu erwiedern
wufste, ist wol nichts besonderes, aber ich be- 89
wunderte ihn zuerst vorzüglich darüber, wie
freundlich und sanft und beifällig er die Reden
der jungen Männer aufnahm, dann wie scharf er
bemerkte, was sie auf uns gewirkt hatten, und
wie gut er uns heilte und gleichsam wie Flücht-
linge und Ueberwundene zurükrief und uns zu-
sprach, ihm zu folgen und die Rede mit ihm
auszuforschen.

Echek. Wie also?

Ph. Das will ich dir sagen. Ich safs nem-
lich zu seiner Rechten neben dem Bett auf einem
Schemel, er aber safs weit höher als ich. Nun
strich er mir über den Kopf, fafste die Haare im
Nakken zusammen, denn er pflegte wol oft in
meinen Haaren zu spielen, und sagte, Morgen
also, o Phädon, wirst du wol diese schönen
Lokken abscheren? — So sieht es wol aus, o
Sokrates, sprach ich. — Nicht doch, wenn du
mir folgst. — Was denn? fragte ich. — Heute
noch, sagte er, will ich meine und du deine ab-
scheren, wenn nemlich unsere Rede stirbt, und
wir sie nicht wieder ins Leben rufen können.
Und wenn ich du wäre und mir diese Rede ab-
handen käme, wollte ich, wie die Argeier, einen
Eid darauf ablegen, nicht ehe das Haar wachsen
zu lassen, bis ich in ehrlichem Kampf die Rede
des Simmias und Kebes besiegt hätte. — Aber,
sagte ich, mit zweien kann es ja auch Herakles

nicht aufnehmen. — So rufe denn mich herbei, sprach er, als deinen Jolaos, so lange es noch Tag ist. — Das thue ich denn, sagte ich, aber nicht als Herakles, sondern wie Jolaos den Herakles. — Das ist gleichviel, sagte er. Aber dafs wir uns ja zuerst hüten, dafs uns nicht etwas gewisses begegne. — Was doch? fragte ich. — Dafs wir ja nicht Redefeinde werden, sprach er, wie andere wol Menschenfeinde. Denn unmöglich, sagte er, kann einem etwas ärgeres begegnen, als wenn er Reden hafst. Und die Redefeindschaft entsteht ganz auf dieselbe Weise wie die Menschenfeindschaft. Nemlich die Menschenfeindschaft entsteht, wenn man einem auf kunstlose Weise zu sehr vertraut, und einen Menschen für durchaus wahr, gesund und zuverläfsig gehalten hat, bald darauf aber denselbigen als schlecht und unzuverläfsig erfindet, und dann wieder einen, und wenn einem das öfter begegnet, und bei solchen, die man für die vertrautesten und besten Freunde hält, so hafst man denn endlich, wenn man oft so angestofsen ist, Alle, und glaubt, dafs nirgend an keinem irgend etwas gesundes ist. Oder hast du nicht bemerkt, dafs das so zu gehen pflegt? — Ja wol, sagte ich. — Ist das nun nicht, sprach er, schändlich, und ist nicht offenbar, dafs ein solcher wagt, sich ohne die Kunst, die sich auf Menschen versteht, mit den Menschen zu befassen? Denn wenn er dieser Kunst gemäfs mit ihnen umginge: so würde er, wie es sich in der That verhält, so auch glauben, dafs es der sehr guten und sehr schlechten beider immer
90 nur wenige giebt, der mittelmäfsigen aber am meisten. — Wie meinst du das, sprach ich. — Gerade, sagte er, wie es mit dem sehr grofsen und sehr kleinen ist. Oder glaubst du, dafs es

etwas seltneres giebt, als einen ganz grofsen oder ganz kleinen Menschen oder Hund oder sonst etwas zu finden? und eben so schnell und langsam, häfslich und schön, weifs und schwarz? oder hast du nicht gemerkt, dafs von alle dem das äufserste selten vorkommt und wenig, das mittlere aber unendlich häufig? — Freilich, sprach ich. — Und meinst du nicht, sagte er, wenn ein Wettstreit der Schlechtigkeit angestellt würde, dafs auch da nur sehr wenige sich als die ersten zeigen würden? — Natürlich, sagte ich. — Natürlich wol, sprach er; aber darin sind eigentlich die Reden nicht den Menschen ähnlich, sondern nur weil du führtest, bin ich dir hieher gefolgt, wol aber darin, dafs wenn jemand einer Rede getraut hat, dafs sie wahr sei, ohne die Kunst, welche sich auf Reden versteht, und sie ihm dann bald darauf wieder falsch vorkommt, manchmal mit Recht, manchmal mit Unrecht, und so wieder und wieder eine andere, er dann, (und vorzüglich gilt das, wie du wol weifst, von denen, die sich mit Streitreden abgeben,) am Ende glaubt, der allerklügste geworden und allein zu der Einsicht gelangt zu sein, dafs nicht nur an keinem Dinge irgend etwas gesundes und richtiges ist, sondern auch an den Reden nicht, vielmehr alles sich ordentlich wie im Euripos von oben nach unten dreht, und niemals irgendwo bleibt. — Vollkommen richtig, sprach ich, redest du. — Und, o Phädon, wäre das nun nicht ein Jammer, wenn es doch wirklich wahre und sichere Reden gäbe, und die man auch einsehen könnte, man aber, weil man auf solche Reden stöfst, die einem bald wahr zu sein scheinen bald wieder nicht, sich selbst nicht die Schuld geben wollte und seiner Kunstlosigkeit, sondern

am Ende aus Miſsmuth gern auf die Reden von
sich selbst die Schuld hinwälzte, und dann sein
übriges Leben lang alle Reden haſste und
schmähte, und so der Wahrheit und Erkennt-
niſs der Dinge verlustig ginge? — Beim Zeus,
sagte ich, ein groſser Jammer. — So laſs uns
denn, sprach er, zuerst dafür uns hüten, und
dem in unserer Seele keinen Eingang verstatten,
als ob an allen Reden am Ende wol gar nichts
tüchtiges wäre; sondern vielmehr, daſs wir nur
noch nicht recht tüchtig sind, aber tapfer sein
und trachten müssen tüchtig zu werden, du und
die übrigen des ganzen künftigen Lebens wegen,
ich aber eben des Todes wegen. So daſs ich
91 vielleicht gar jezt nicht sonderlich philoso-
phisch mich in dieser Sache verhalte, sondern
wie die ganz ungebildeten rechthaberisch. Denn
auch diese, wenn sie über etwas streiten, küm-
mern sich nicht darum, wie sich das wol eigent-
lich verhält wovon die Rede ist, sondern nur
daſs den Anwesenden das annehmlich erscheine,
was sie selbst festgestellt haben, danach trach-
ten sie. Und ich scheine gegenwärtig nur soviel
mich von ihnen zu unterscheiden, daſs ich nicht
danach trachten will, daſs den Anwesenden das
was ich behaupte wahr erscheine, auſser beiläu-
fig, sondern daſs es mir selbst nur recht gewiſs
sich so zu verhalten scheine. Ich berechne nem-
lich, lieber Freund, du siehst wie eigennüzig,
daſs wenn das wahr ist, was ich behaupte, es
doch vortreflich ist, davon überzeugt zu sein;
wenn es aber für die Todten nichts mehr giebt,
ich doch wenigstens diese Zeit noch vor dem
Tode den Anwesenden weniger unangenehm
sein werde durch Klagen, und dieser mein Irr-
thum doch nicht dauert, denn das wäre ein
Uebel, sondern bald darauf verschwinden wird.

So gerüstet also, sprach er, o Simmias und Kebes, schreite ich zu der Rede. Ihr aber, wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit; und wenn ich euch dünke etwas richtiges zu sagen, so stimmt mir bei, wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf alle Weise, damit ich nicht aus Vorliebe mich und euch zugleich betrügend, euch wie eine Biene den Stachel zurüklassend davon gehe. Wolan denn, fuhr er fort, erinnert mich zuerst was ihr sagtet, wenn ihr vielleicht findet, dafs ich es nicht recht behalten habe. Simmias, denke ich, ist ungewifs, und fürchtet, die Seele möchte, obwol etwas göttlicheres und schöneres als der Leib, doch vor ihm untergehen, weil sie zu der Gattung der Stimmung gehört. Kebes aber schien dieses zwar mir zuzugeben, dafs die Seele ja dauerhafter wäre als der Leib, aber das könne doch niemand wissen, ob nicht die Seele, wenn sie nun viele Leiber oft verbraucht hat, den lezten Leib doch zurükläfst und dann selbst umkommt, und dieses dann eben der Tod ist, der Untergang der Seele, denn jeder Leib geht ja doch immer unter ohne Aufhören. Ist es dieses, o Simmias und Kebes, was wir jezt zu betrachten haben? Sie stimmten beide ein, dieses wäre es. — Und die vorigen Reden, sprach er, nehmt ihr die alle an, oder nur einige, andere aber nicht? — Einige sprachen sie, andere aber nicht. — Was sagt ihr also von jener Rede, sprach er, in welcher wir behaupteten, alles Lernen sei Erinnerung, und wenn sich dies so verhalte, müsse nothwendig unsere Seele anderswo vorher sein, ehe sie an den Leib gebunden worden? — Ich meines Theils, sprach Kebes, war damals wunderbar überzeugt davon, und bleibe auch jezt 92

dabei wie bei nichts anderem. — Und mir, sagte Simmias, geht es eben so, und es sollte mich wundern, wenn ich jemals hierüber anders dächte. — Aber du mufst doch anders denken, o thebischer Freund, sprach Sokrates, wenn nemlich jene Meinung bestehen soll, dafs eine Stimmung ein zusammengeseztes Ding ist, und die Seele eine Stimmung ist, aus dem was in dem Körper gespannt ist bestehend. Denn du wirst doch nicht sagen wollen, die Stimmung sei eher da als dasjenige da ist, woraus sie hervorgehn mufs, oder willst du das? — Keinesweges, o Sokrates, sagte er. — Merkst du nun aber wol, sagte er, dafs dir dieses herauskommt, wenn du sagst, die Seele sei eher als sie in menschliche Gestalt und Leib komme, sie sei aber zusammengesezt aus dem, was dann noch nicht ist? Die Stimmung wenigstens ist nicht so, der du sie vergleichst; sondern die Leier und die Saiten und die Töne sind vorher ungestimmt da, und zulezt von allen entsteht die Stimmung, und geht zuerst wieder unter. Wie kann dir nun diese Rede mit jener zusammenstimmen? — Gar nicht, sprach Simmias. — Und doch, sprach er, sollte ja wol wenn irgend eine Rede die von der Stimmung gut zusammenstimmen. — Das sollte sie wol, sagte Simmias. — Diese aber, sagte er, stimmt dir doch nicht; also sieh zu, welche von beiden du wählen willst, die dafs das Lernen Erinnerung ist, oder die dafs die Seele Stimmung ist. — Viel lieber jene, o Sokrates, sagte er. Denn diese leztere ist mir ohne allen Beweis gekommen nur aus einer Wahrscheinlichkeit und einem gewissen äufseren Ansehn, woher auch die meisten Menschen zu ihren Meinungen kommen; ich weifs aber, dafs die Reden, die sich nur durch einen

solchen

solchen Schein bewähren, leere Praler sind, und wenn man sich nicht vor ihnen hütet, einen gar leicht betrügen, in der Meſskunst und in allem andern. Jene Rede aber von dem Lernen und der Erinnerung beruht auf einem annehmlichen Grunde, denn es war gesagt worden, daſs unsere Seele auch ehe sie in den Leib komme eben so sei, wie jenes Wesen ist, welches den Beinamen führt dessen was ist. Und diese habe ich, wie ich mich selbst überzeuge, ganz mit Recht und mit gutem Grunde angenommen. Daher ist nun nothwendig, wie ich sehe, daſs ich es weder mir noch einem andern gelten lasse, welcher sagt, die Seele sei eine Stimmung. — Und wie, sprach Sokrates, scheint dir wol dieser oder irgend einer andern Zsammensezung zuzukommen, daſs sie sich anders verhalten könne wie jenes, woraus sie besteht? — Keinesweges. — Auch nicht irgend etwas anderes thun, wie ich
denke, oder leiden auſser dem, was jenes thut 93
und leidet. — Er stimmte ein. — Also kommt auch wol der Stimmung nicht zu, das anzuführen, woraus sie zusammengesezt ist, sondern zu folgen? — Das dünkte ihn auch so. — Weit gefehlt also, daſs die Stimmung entgegengesezt sich bewegen oder klingen oder sonst wie entgegengesezt sein könnte ihren Theilen. — Weit gefehlt, sagte er. — Und wie, ist nicht ihrer Natur nach jede Stimmung grade so Stimmung wie sie gestimmt ist? — Das verstehe ich nicht, sagte er. — Nicht, sagte er, wenn sie besser gestimmt ist oder in höherem Grade, falls dieses geschehen kann, wird sie dann nicht auch mehr Stimmung sein und in höherem Grade? wenn aber in geringerem und weniger, dann auch nicht so sehr und weniger? — Freilich. — Findet nun das wol auch bei der Seele statt, daſs eine Seele

auch nur im allergeringsten mehr und in höherem Grade oder weniger und in geringerem als die andere eben dieses Seele sein kann? — Nicht im mindesten, sagte er. — Wolan denn, beim Zeus, sprach er, von einer Seele sagt man doch, daſs sie Vernunft hat und Tugend und gut ist, von der andern aber, daſs sie Unvernunft und Verderben hat und schlecht ist, und das sagt man doch mit Recht? — Mit Recht freilich. — Die nun sagen, daſs die Seele eine Stimmung ist, was werden die wol sagen, daſs dieses sei in den Seelen, die Tugend und das Laster? etwa wiederum eine andere Stimmung und Verstimmtheit? so daſs jene gestimmt ist die gute, und in ihr selbst, die doch Stimmung ist, eine andere Stimmung hat, die andere aber wiederum ungestimmmt ist, und keine andere in sich hat? — Ich weiſs es nicht zu sagen, sprach Simmias; offenbar aber müſste so etwas sagen, wer jenes voraussezt. — Darüber aber sind wir ja vorher einig geworden, daſs keine Seele mehr oder weniger Seele ist als die andere, und dies ist doch eben so viel, als daſs keine Stimmung mehr oder weniger Stimmung ist als die andere; nicht wahr? — Freilich. — Die aber weder mehr noch weniger Stimmung ist, ist auch weder mehr noch weniger gestimmt. Ist es so? — So ist es. — Die aber weder mehr noch weniger gestimmte, hat die wol gröſseren oder geringeren Antheil an dem Wesen der Stimmung oder gleichen? — Gleichen. — Also auch die Seele, wenn die eine eben dieses, Seele, weder mehr noch weniger ist als die andere, ist sie also auch weder mehr noch weniger gestimmt? — So ist es. — Und steht es so, so hat auch die eine weder mehr noch weniger Antheil an Verstimmtheit oder

Stimmung? — Freilich nicht. — Und steht es
wiederum so: könnte dann wol die eine mehr
oder weniger als die andere Antheil haben an
Tugend und Laster, wenn doch das Laster Ver-
stimmtheit ist und die Tugend Stimmung? —
Nicht mehr. — Oder vielmehr, o Simmias,
wenn wir es recht genau nehmen, wird keine
Seele irgend Antheil am Laster haben, wenn sie
Stimmung ist. Denn da die Stimmung immer 94
vollkommen eben dieses ist, Stimmung: so kann
sie an der Verstimmtheit gar niemals Antheil ha-
ben. — Freilich nicht. — Also auch nicht die
Seele, da sie vollkommen Seele ist, am Laster.
— Wie ginge das wol nach dem gesagten? —
Dem zufolge also werden uns alle Seelen aller
Thiere gleich gut sein, wenn sie doch ihrer Natur
nach gleich sehr dieses sind, Seelen. — So
dünkt mich auch, Sokrates, sprach er. — Dünkt
es dich aber auch recht, dafs die Rede so geführt
werde, und dafs ihr dieses begegnen könne, wenn
die Annahme richtig war, dafs die Seele Stim-
mung sei? — Ganz und gar nicht, sagte er. —
Und wie, über alles was an dem Menschen ist,
sagst du nicht dafs die Seele herrsche, zumal
noch die vernünftige? — Gewifs nichts ande-
res. — Und etwa so, dafs sie nachgiebt den Zu-
ständen des Leibes, oder dafs sie sich ihnen auch
entgegenstellt? ich meine nemlich so, wenn
dieser Hize hat oder Durst, dafs sie doch auf die
entgegengesezte Seite zieht, zum Nichttrinken,
und wenn Hunger zum Nichtessen, und in tau-
send andern Dingen sehen wir doch die Seele
sich dem was am Leibe geschieht entgegenstel-
len. Oder nicht? — Allerdings. — Haben wir
aber nicht im vorigen zugegeben, dafs sie nie-
mals, wenn sie Stimmung ist, der Art entgegen-
gesezt klingen kann, wie jenes gespannt und

nachgelassen und geschwungen wird, oder was ihm sonst widerfährt, woraus sie hervorgeht, sondern dafs sie jenem folgen mufs und niemals anführen. — Das haben wir zugegeben; wie sollten wir nicht? — Und wie? scheint sie uns nun nicht doch ganz das Gegentheil zu thun, alles jenes zu regieren, woraus man doch sagt dafs sie bestehe, und sich dem fast überall das ganze Leben hindurch zu widersezen und es zu beherrschen auf alle Weise, bald härter im Zaum haltend und auf schmerzhafte Weise, wie in Sachen der Gymnastik und Heilkunst, bald wieder gelinder? bald drohend bald verweisend, und mit den Begierden, dem Zorn, der Furcht, als eine andere mit einem andern redend, wie auch Homeros in der Odyssee gedichtet hat, wo er vom Odysseus sagt, Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten, Dulde nun aus mein Herz, noch härteres hast du geduldet. Meinst du wol, er habe dies gedichtet in der Meinung, sie sei eine Stimmung, und sei dazu da, geleitet zu werden von den Ereignissen des Leibes und nicht selbst sie zu leiten und zu beherrschen, weil sie nemlich etwas weit göttlicheres ist als einer Stimmung zu vergleichen? — Beim Zeus, Sokrates, so kommt es mir nicht vor. — Also, mein Bester, mag es wol auf keine Weise recht sein von uns, zu sagen, die Seele sei eine Stimmung. Denn wir würden, wie wir sehen, weder mit dem Homeros, dem göttlichen Dichter, eins sein,
95 noch mit uns selbst. — So sei es allerdings, sagte er. — Gut denn, sagte Sokrates, mit der Thebischen Harmonia sind wir, wie es scheint, noch so leidlich fertig geworden. Wie werden wir uns nun aber, o Kebes, auch mit dem Kad-

mos einigen und auf welche Weise? — Das denke ich, sprach Kebes, wirst du schon auffinden. Diese Rede wenigstens von der Stimmung hast du ganz wunderbar gegen meine Erwartung durchgeführt. Denn als Simmias sagte, was für Zweifel er hätte, verwunderte es mich gar sehr, was wol jemand mit seiner Rede würde anfangen können, und doch konnte er hernach nicht einmal den ersten Angriff der deinigen aushalten, wie mir schien. So würde ich mich also auch nicht wundern, wenn dasselbige auch der Rede des Kadmos begegnete. — O Guter, sprach Sokrates, nur nicht groſssprechen, damit wir uns nicht selbst das was gesagt werden soll verrufen und verdrehen. Doch das soll bei Gott stehen, wir aber wollen nun auf gut homerisch näher tretend hieran versuchen, ob du wol etwas sagst. Was du aber suchst, scheint mir der Hauptsache nach dieses zu sein. Du verlangst, es soll gezeigt werden, daſs unsere Seele dem Untergang nicht unterworfen und unsterblich ist, wenn doch ein philosophischer Mann, der im Begriff zu sterben gutes Muthes ist, und der Meinung, daſs er nach seinem Tode sich dort vorzüglich wol befinden werde, mehr als wenn ihn der Tod in einer andern Lebensweise gefunden hätte, wenn ein solcher nicht ganz unverständig und thöricht sein soll bei seinem guten Muth. Zu zeigen aber, daſs die Seele etwas starkes und göttliches ist, und daſs sie war ehe wir geboren wurden, alles dies behauptest du könne gar wol auch keine Unsterblichkeit andeuten, sondern daſs die Seele zwar etwas lange beharrendes ist, und wer weiſs wie lange Zeit vorher irgendwo gewesen ist, und vielerlei gewuſst und gethan hat, aber deshalb doch noch nicht unsterblich wäre, sondern eben

dieses, dafs sie in menschlichen Leib gekom-
men, könne schon der Anfang ihres Untergan-
ges gewesen sein, gleichsam als eine Krankheit,
und so könne sie in Jammer und Noth dieses
Leben leben, und am Ende desselben in dem
was man Tod nennt untergehn. Und ob sie ein-
mal in den Leib kommt oder oft, dies behaup-
test du könne keinen Unterschied darin machen,
dafs doch jeder von uns müsse besorgt sein.
Denn es gehöre sich gar wol, dafs jeder, wer
nicht unverständig sein wolle, sich fürchte, der
nicht wisse und keine Rechenschaft davon ge-
ben könne, dafs sie unsterblich ist. Dies ist es
ohngefähr, glaube ich, o Kebes, was du meinst,
und absichtlich wiederhole ich es öfter, damit
uns nichts davon entgeht, und auch du wenn du
willst dazusezen und davon thun kannst. —
Darauf sagte Kebes, für jezt habe ich wol nichts
davon zu thun oder hinzuzusezen; sondern dies
ist es was ich sagen will. — Darauf hielt Sokra-
tes einige Zeit inne, als ob er etwas bei sich be-
dächte, und sagte dann, Das ist keine Kleinig-
keit, o Kebes, welche du aufregst. Denn wir
müssen nun im Allgemeinen die Sache des Wer-
dens und Vergehens durcharbeiten. Ich also
will dir, wenn du willst, darlegen, wie es mir da-
mit ergeht. Dünkt dich dann etwas von dem
was ich sage brauchbar zu sein zur Ueberzeu-
96 gung von dem, wonach du fragst; so brauche
es. — Allerdings, sprach Kebes, das will ich.
— So höre denn was ich sagen werde. In mei-
ner Jugend nemlich, o Kebes, hatte ich ein wun-
dergrofses Bestreben nach jener Weisheit, wel-
che man die Naturkunde nennt; denn sie dünkte
mich gar etwas herrliches, die Ursachen von al-
lem zu wissen, wodurch jegliches entsteht und
wodurch es vergeht und wodurch es besteht,

und hundertmal wendete ich mich bald hier bald dort hin, indem ich bei mir selbst zuerst dergleichen überlegte. Also wenn das Warme und Kalte in Fäulniſs geräth, wie einige gesagt haben, dann bilden sich die Thiere? und ob es wol das Blut ist, wodurch wir denken, oder die Luft oder das Feuer? oder wol keines von diesen, sondern das Gehirn uns alle Wahrnehmungen hervorbringt, des Sehens und Hörens und Riechens, und aus diesen dann Gedächtniſs und Vorstellung entsteht, und aus Erinnerung und Vorstellung, wenn sie zur Ruhe kommen, hernach eben so Erkenntniſs entsteht? Und wenn ich wiederum das Vergehen von alle diesem betrachtete, und die Veränderungen am Himmel und auf der Erde, so kam ich mir am Ende zu dieser ganzen Untersuchung so ungeschikt vor, daſs gar nichts darüber geht. Hinreichender Beweis sei dir dieses. Nemlich was ich vorher auch ganz genau wuſste, wie es mir und den Andern vorkam, da erblindete ich nun bei dieser Untersuchung so gewaltig, daſs ich auch das verlernte, was ich vorher zu wissen glaubte von vielen andern Dingen, und so auch davon, wodurch der Mensch wächst. Denn dies, glaubte ich vorher, wisse jeder, daſs es vom Essen und Trinken herkäme. Denn wenn aus den Speisen zum Fleische Fleisch hinzukommt und zu den Knochen Knochen, und eben so nach demselben Verhältniſs auch zu allem übrigen das Verwandte sich hinzufindet, dann würde natürlich die Masse, die vorher wenig gewesen war, hernach viel, und so der kleine Mensch groſs. So glaubte ich damals; dünkt dich nicht das ganz leidlich? — Ja freilich, sagte Kebes. — Bedenke auch noch dies. Ich glaubte genug daran zu haben, wenn ein Mensch neben einem

andern kleinen stehend grofs schien, dafs er um einen Kopf gröfser wäre, und so auch ein Pferd neben dem andern, und was noch deutlicher ist als dieses, Zehn schien mir mehr als Achte zu sein, weil noch zwei dabei sind, und das zweifüfsige gröfser als das einfüfsige, weil es um die Hälfte herüberragt. — Und jezt, sprach Kebes, was dünkt dich davon? — Dafs ich, sagte er, beim Zeus, gar weit entfernt bin, auch nur zu glauben, dafs ich zu irgend etwas hievon die Ursache wisse, da ich mir ja das nicht einmal gelten lasse, dafs wenn jemand Eins zu Einem hinzunimmt, dann entweder das Eine zu welchem hinzugenommen worden, zwei geworden ist, oder das hinzugenommene und das zu welchem hinzugenommen worden, eben weil eins zu dem
97 andern hinzugekommen, zwei geworden sind. Denn ich wundere mich wie doch als jedes für sich war, jedes von ihnen soll Eines gewesen sein, und sie damals nicht zwei waren, nun sie aber einander nahe gekommen, dieses die Ursache gewesen ist, dafs sie Zweie geworden sind, das Zusammentreten, dafs man sie neben einander gestellt hat. Und eben so wenig, wenn jemand Eines zerspaltet, kann ich mich noch überreden, dafs wiederum dieses, die Spaltung, Ursache geworden ist, dafs Zwei geworden sind. Denn dies wäre ja eine ganz entgegengesezte Ursache des Zweiwerdens als damals. Damals nemlich, weil sie einander näher gebracht wurden, und eines zum andern hinzugesezt, nun aber weil eines vom andern hinweggeführt und getrennt wird. Auch nicht warum Eines wird getraue ich mich noch zu wissen, noch sonst irgend etwas mit einem Wort warum es wird oder vergeht oder ist, nemlich nach dieser Art und Weise der Untersuchung, sondern ich mi-

sche mir eine andere auf gut Glükk zusammen, diese aber lasse ich auf keine Weise gelten; sondern wie ich einmal einen hörte, aus einem Buche, wie er sagte vom Anaxagoras, lesen, daſs die Vernunft es ist, welche alles anordnet, und aller Dinge Ursach ist, an dieser Ursache erfreute ich mich, und es schien mir auf gewisse Weise sehr richtig, daſs die Vernunft von allem die Ursache ist, und ich gedachte, wenn sich dies so verhält, so werde die ordnende Vernunft auch alles ordnen, und jegliches so stellen, wie es sich am besten befindet. Wenn nun einer die Ursache von jeglichem finden wollte, wie es entsteht oder vergeht oder besteht, so dürfe er nur dieses daran finden, wie es gráde diesem am besten sei zu bestehen oder irgend sonst etwas zu thun oder zu leiden. Und dem zufolge dann gezieme es dem Menschen nicht nach irgend etwas anderem zu fragen, sowol in Bezug auf sich als auf alles andere, als nach dem treflichsten und besten, und derselbe werde dann nothwendig auch um das schlechtere wissen, denn die Erkenntniſs von beiden sei dieselbe. Dieses nun bedenkend freute ich mich, daſs ich glauben konnte, was die Ursache der Dinge betrifft, einen Lehrer gefunden zu haben, der recht nach meinem Sinne wäre, an dem Anaxagoras, der mir nun auch sagen werde, zuerst ob die Erde flach ist oder rund, und wenn er es mir gesagt, mir dann auch die Nothwendigkeit der Sache und ihre Ursache dazu erklären werde, indem er sich auf das bessere beriefe, und mir zeigte, daſs es ihr besser wäre, so zu sein. Und wenn er behauptete, sie stände in der Mitte, werde er mir dabei erklären, daſs es ihr besser wäre in der Mitte zu stehn; und wenn er mir dies deutlich machte, war ich schon ganz entschlossen,

dafs ich nie mehr eine andere Art von Ursache
begehren wollte. Eben so war ich entschlossen,
mich nach der Sonne gleichermafsen zu erkun-
98 digen, und dem Monde und den übrigen Gestir-
nen wegen ihrer verhältnifsmäfsigen Geschwin-
digkeit und ihrer Umwälzungen und was ihnen
sonst begegnet, woher es doch jedem besser ist,
das zu verrichten und zu erleiden, was jeder er-
leidet. Denn ich glaubte ja nicht, nachdem er
einmal behauptet, dies alles sei von der Ver-
nunft geordnet, dafs er irgend einen anderen
Grund mit hineinziehen werde, als weil es je-
dem das Beste ist, sich so zu verhalten wie es
sich verhalte; und also glaubte ich, indem er
für jedes einzelne und alles insgemein den
Grund nachwiese, werde er das Beste eines jeg-
lichen darstellen, und das für alles insgesammt
Gute. Und für vieles hätte ich diese Hofnung
nicht weggegeben; sondern ganz emsig griff ich
zu den Büchern, und las sie durch so schnell ich
nur konnte, um nur aufs schnellste das Bessere
und das Schlechtere zu erkennen. Und von die-
ser wunderbaren Hofnung, o Freund, fiel ich
ganz herunter, als ich fortschritt und las, und
sah, wie der Mann mit der Vernunft gar nichts
anfängt, und auch sonst gar nicht Gründe an-
führt, die sich beziehen auf das Anordnen der
Dinge, dagegen aber allerlei Luft und Aether
und Wasser anführt, und sonst vieles gar wun-
derliches. Und mich dünkte, es sei ihm so ge-
gangen, als wenn jemand zuerst sagte, Sokrates
thut alles was er thut mit Vernunft, dann aber,
wenn er sich daran machte, die Gründe anzu-
führen von jeglichem, was ich thue, dann sagen
wollte, zuerst dafs ich jezt deswegen hier säfse,
weil mein Leib aus Knochen und Sehnen be-
steht, und die Knochen dicht sind und durch

Gelenke von einander geschieden, die Sehnen aber so eingerichtet, daſs sie angezogen und nachgelassen werden können, und die Knochen umgeben nebst dem Fleisch und der Haut, welche sie zusammenhält. Da nun die Knochen in ihren Gelenken schweben, so machten die Sehnen, wenn ich sie nachlasse und anziehe, es möglich, daſs ich jezt meine Glieder bewegen kann, und aus diesem Grunde säſse ich jezt hier mit gebogenen Knien. Eben so wenn er von unserm Gespräch andere dergleichen Ursachen anführen wollte, die Töne nemlich und die Luft und das Gehör und tausenderlei dergleichen herbeibringen, ganz vernachläſsigend die wahren Ursachen anzuführen, daſs nemlich weil es den Athenern besser gefallen hat mich zu verdammen, deshalb es auch mir besser geschienen hat hier sizen zu bleiben, und gerechter die Strafe geduldig auszustehen, welche sie angeordnet haben. Denn, beim Hunde, schon lange, glaube ich wenigstens, wären diese Sehnen und Knochen nach Megara oder zu den Böo- 99
tiern getragen worden durch die Vorstellung des Besseren, hätte ich es nicht für gerechter und schöner gehalten, lieber als daſs ich fliehen und davongehn sollte, dem Staate die Strafe zu büſsen die er ordnet. Also dergleichen Ursachen zu nennen ist gar zu wunderlich; wenn aber einer sagte, daſs ohne dergleichen zu haben, Sehnen und Knochen und was ich sonst habe, ich nicht im Stande sein würde, das auszuführen was mir gefällt, der würde richtig reden. Daſs ich aber deshalb thäte was ich thue, und es in sofern mit Vernunft thäte, nicht wegen der Wahl des Besten, das wäre doch gar eine groſse und breite Untauglichkeit der Rede, wenn sie nicht im Stande wäre zu unterscheiden, daſs bei

einem jeden Dinge etwas anderes ist, die Ursache, und etwas anderes jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte; und eben dies scheinen mir wie im Dunkeln tappend die Meisten mit einem ungehörigen Namen, als wäre es selbst die Ursache, zu benennen. Darum legt dann der eine einen Wirbel vom Himmel um die Erde, und läſst sie dadurch stehen bleiben, der andere stellt ihr, wie einem breiten Troge einen Fuſsschemel, die Luft unter. Darin aber, daſs sie nun so liege, wie es am besten war sie zu legen, suchen sie gar kein Gewicht, und glauben auch gar nicht, daſs darin eine besondere höhere Kraft liege, sondern meinen, sie hätten wol einen Atlas aufgefunden, der stärker wäre und unsterblicher, als dieses, und alles besser zusammenhielte; das Gute und Richtige aber, glauben sie, könne überall gar nichts verbinden und zusammenhalten. Ich nun wäre, um zu wissen wie es sich mit diesen Ursachen verhält, gar zu gern jedermanns Schüler geworden; da es mir aber so gut nicht wurde, und ich dies weder selbst finden noch von einem andern zu lernen vermochte, willst du, daſs ich dir von dem nächstbesten Wege, den ich eingeschlagen habe in Erforschung der Ursache, eine Beschreibung gebe, o Kebes? — Ganz über die Maſsen, sprach er, will ich das. — Es bedünkte mich nemlich nach diesem, da ich aufgegeben, das Seiende zu erschauen, ich müsse mich hüten, daſs mir nicht begegne, was denen, welche die Sonnenfinsterniſs betrachten und anschauen, begegnet. Viele nemlich verderben sich die Augen, wenn sie nicht im Wasser oder sonst worin nur das Bild der Sonne anschauen. So etwas merkte ich auch, und befürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele

geblendet werden, wenn ich mit den Augen nach den Gegenständen sähe, und mit jedem Sinne versuchte, sie zu treffen. Sondern mich dünkt, ich müsse zu den Gedanken meine Zuflucht nehmen, und in diesen das wahre Wesen des Seienden anschauen. Doch vielleicht ähnelt das Bild auf gewisse Weise nicht so, wie ich es aufgestellt habe. Denn das möchte ich gar nicht zugeben, daſs wer das Seiende in Gedanken be- 100
trachtet, es mehr in Bildern betrachte, als wer in den Dingen. Also dahin wendete ich mich, und indem ich jedesmal von dem Gedanken ausgehe, den ich für den stärksten halte, so seze ich, was mir scheint mit diesem übereinzustimmen, als wahr, es mag nun von Ursachen die Rede sein oder von was nur sonst, was aber nicht, als nicht wahr. Soll ich dir aber etwa deutlicher sagen, wie ich es meine? Denn ich glaube, daſs du es jezt nicht verstehst. — Nein, beim Zeus, sagte Kebes, nicht eben sonderlich. — Ich meine es eben so, fuhr er fort, gar nichts Neues, sondern was ich schon sonst immer und so auch in der eben durchgeführten Rede gar nicht aufgehört habe zu sagen. Nemlich indem ich versuche, dir die Art der Ursachen aufzuzeigen, mit der ich mich beschäftiget habe, komme ich wiederum auf jenes abgedroschene zurük, und fange davon an, daſs ich voraussetze, es gebe ein Schönes an und für sich, und ein Gutes und Groſses und so alles andere, woraus, wenn du mir zugiebst und einräumst daſs es sei, ich dann hoffe, dir die Ursache zeigen und aufweisen zu können, daſs die Seele unsterblich ist. — So säume nur ja nicht, sprach Kebes, es durchzuführen, als hätte ich dir dies längst zugegeben. — So betrachte denn, fuhr er fort, was daran hängt, ob dir das eben so vorkommt

wie mir. Mir scheint nemlich, wenn irgend et-
was anderes schön ist als jenes selbstschöne, es
wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es
Theil habe an jenem Schönen, und eben so sage
ich von allem. Räumst du diese Ursache ein?
— Die räume ich ein, sprach er. — Und so
verstehe ich denn gar nicht mehr und begreife
nicht jene andern gelehrten Gründe; sondern
wenn mir jemand sagt, dafs irgend etwas schön
ist entweder weil es eine blühende Farbe hat
oder Gestalt oder sonst etwas dieser Art, so
lasse ich das andere, denn durch alles übrige
werde ich nur verwirrt gemacht, und halte
mich ganz einfach und kunstlos und vielleicht
einfältig bei mir selbst daran, dafs nichts ande-
res es schön macht als eben jenes Schönen An-
wesenheit oder Gemeinschaft, wie nur und wo-
her sie auch komme, denn darüber möchte ich
nichts weiter behaupten, sondern nur, dafs ver-
möge des Schönen alle schönen Dinge schön
werden. Denn dies dünkt mich das allersi-
cherste zu antworten, mir und jedem andern;
und wenn ich mich daran halte, glaube ich, dafs
ich gewifs niemals fallen werde, sondern dafs es
mir und jedem andern sicher ist zu antworten,
dafs vermöge des Schönen die schönen Dinge
schön werden. Oder dünkt dich das nicht auch?
— Das dünkt mich. — Also auch vermöge der
Gröfse das grofse grofs und das gröfsere gröfser,
und vermöge der Kleinheit das kleinere kleiner?
— Ja. — Also du würdest es auch nicht anneh-
men, wenn jemand von einem sagen wollte, er
sei gröfser als ein anderer vermöge des Kopfes,
und der Kleinere vermöge desselbigen auch klei-
101 ner, sondern würdest darauf beharren, dafs du
gar nichts anderes meinst, als dafs alles, was
gröfser ist als ein anderes, nur vermöge der

Gröſse gröſser ist und wegen sonst nichts, und eben um deswillen, um der Gröſse willen, und das kleinere vermöge sonst nichts kleiner als der Kleinheit, und eben um deswillen kleiner um der Kleinheit. Und das aus Furcht, glaube ich, daſs dir nicht eine andere Rede entgegentrete, wenn du sagtest, einer sei des Kopfes wegen gröſser und kleiner, zuerst nemlich, daſs wegen des nemlichen das gröſsere gröſser sei und das kleinere kleiner, und dann, daſs des Kopfes wegen, der doch selbst klein ist, das gröſsere gröſser sei, und daſs das doch ein Wunder sei, daſs wegen etwas kleinem einer groſs sein soll. Oder würdest du das nicht fürchten? — Da lachte Kebes und sagte, Freilich wol. — Also, fuhr er fort, daſs zehn mehr ist als acht, um zwei, und um dieser Ursache willen es übertreffe, der zwei wegen, und nicht der Vielheit wegen und durch die Vielheit, das würdest du dich fürchten zu sagen. So auch daſs das zweifüſsige gröſser wäre als das einfüſsige, vermöge der Hälfte, und nicht vermöge der Gröſse? Denn dabei ist doch dieselbe Besorgniſs. — Allerdings, antwortete er. — Und wie, wenn Eines zu Einem hinzugesezt worden, daſs dann die Hinzufügung Ursache sei, daſs zwei geworden sind, und wenn eines gespalten worden, dann die Spaltung, würdest du dich nicht scheuen das zu sagen, und vielmehr laut erklären, du wüſstest nicht, daſs irgend wie anders jegliches werde, als indem es Theil nähme an dem eigenthümlichen Wesen eines jeglichen, woran es Theil hat, und so fändest du gar keine andere Ursache des Zweigewordenseins, als eben die Theilnehmung an der Zweiheit, an welcher alles theilnehmen müsse, was zwei werden wolle, so wie an der Einheit, was Eins werden wolle? Die Spaltun-

gen aber und Hinzufügungen und andere solche Herrlichkeiten, würdest du die nicht liegen lassen und Andern anheimstellen, damit zu antworten, die gelehrter sind als du, du selbst aber aus Furcht, wie man sagt, vor deinem eigenen Schatten und deiner Ungeschiktheit, und an jener sicheren Voraussezung dich haltend, immer so antworten? Wenn sich aber einer an die Voraussezung selbst hielte, würdest du den nicht gehn lassen und nicht eher antworten, bis du, was von ihr abgeleitet wird, betrachtetest, ob es mit einander stimmt oder nicht stimmt? und solltest du dann von jener selbst Rechenschaft geben, würdest du sie nicht auf die gleiche Weise geben, nemlich eine andere Voraussezung wieder voraussezend, welche dir eben von den höherliegenden die beste dünkte, bis du auf etwas befriedigendes kämest, nicht aber untereinander mischend wie die Streitkünstler bald von dem ersten Grunde reden und bald von dem daraus abgeleiteten, wenn du nemlich irgend etwas, wie es wirklich ist, finden wolltest. Denn jene haben vielleicht hieran gar keinen Gedanken und keine Sorge, sondern sind im Stande, wenn sie auch in ihrer Weisheit alles durcheinander rühren, sich selbst doch noch zu gefallen. Gehörst du aber zu den Philosophen: so, denke ich, wirst du es so machen, wie ich
102 sage. — Ganz vollkommen wahr, redest du, sagten Simmias und Kebes zugleich.

Echek. Beim Zeus, o Phädon, mit Recht. Denn gar wunderbar einleuchtend scheint mir der Mann dieses gesagt zu haben für jeden, der auch nur ein wenig Vernunft hat.

Phäd. Allerdings, o Echekrates, und so schien es auch allen Anwesenden.

Echek.

Echek. Und auch uns den Abwesenden, die es jezt hören. Aber was war nur, was hiernächst gesagt wurde?

Phäd. Wie ich glaube, nachdem ihm dieses eingeräumt und zugestanden war, daſs jeglicher Begriff etwas sei an sich, und durch Theilnahme an ihnen die andern Dinge den Beinamen von ihnen erhalten: so fragte er hierauf, Wenn du nun dieses so annimmst, muſst du dann nicht wenn du behauptest, Simmias sei gröſser als Sokrates, als Phädon aber kleiner, sagen, daſs in dem Simmias beides sei, Gröſse und Kleinheit? — Freilich. — Und so gestehst du doch, daſs Simmias den Sokrates überragt, damit verhalte es sich nicht in der That so, wie es buchstäblich ausgedrükt wird. Denn es ist nicht des Simmias Natur, schon dadurch daſs er Simmias ist zu überragen, sondern durch die Gröſse, die er zufällig hat, auch nicht den Sokrates zu überragen deshalb weil Sokrates Sokrates ist, sondern nur weil Sokrates Kleinheit hat in Bezug auf jenes Gröſse. — Richtig. — Auch nicht vom Phädon überragt zu werden deshalb weil Phädon Phädon ist, sondern weil er Gröſse hat in Vergleich mit Simmias Kleinheit. — So ist es. — So hat also Simmias den Beinamen klein zu sein und groſs, selbst in der Mitte stehend zwischen beiden, indem er des Einen Kleinheit durch seine Gröſse übertrifft, des Anderen Groſse aber seine Kleinheit zur Ueberragung hingiebt. Dabei lächelte er und sagte, Ich werde wohl noch gar wie ein Gerichtschreiber so genau reden, aber es verhält sich denn doch wie ich sage. — Jener stimmte bei. — Ich sage dies aber, weil ich möchte, du wärest derselben Meinung wie ich. Denn mir leuchtet ein, daſs nicht nur die Gröſse selbst niemals will zugleich groſs und

klein sein, sondern dafs auch die Gröfse in uns
niemals das Kleine aufnimmt oder will übertrof-
fen werden, sondern eines von beiden, dafs sie
entweder flieht und aus dem Wege geht, wenn
ihr Gegentheil das Kleine sich nähert, oder
wenn es da ist untergeht, niemals aber bleibend
und die Kleinheit aufnehmend etwas anders sein
will als sie war; so wie ich allerdings aushal-
tend und die Kleinheit aufnehmend derselbige
bin der ich war, und nur eben dieser selbige
klein bin. Jene aber hat nicht das Herz, in-
dem sie grofs ist, auch klein zu sein. So auch
das Kleine in uns will niemals grofs werden oder
sein; noch auch sonst eins von zwei entgegen-
gesezten will dasselbe bleibend was es war zu-
gleich auch sein Gegentheil werden oder sein,
sondern entweder geht es davon oder es geht
unter in dieser Veränderung. — Auf alle Weise,
103 sprach Kebes, leuchtet mir das auch ein. — Da
sagte einer von den Anwesenden, wer es aber
war erinnere ich mich nicht mehr genau, Bei
den Göttern, war uns nicht in unsern vorigen
Reden grade das Gegentheil von dem was jezt
gesagt wird herausgekommen, dafs nemlich aus
dem kleineren das gröfsere werde und aus dem
gröfseren das kleinere, und dafs grade dies die
Art sei, wie entgegengeseztes wird aus entge-
gegengeseztem? Nun aber scheint mir gesagt zu
werden, dafs das gar nicht möglich ist. — So-
krates hatte sich hingeneigt und zugehört, und
sagte, Das hast du wakker erinnert, nur be-
merkst du nicht den Unterschied zwischen dem
jezt gesagten und dem damaligen. Damals nem-
lich wurde gesagt, aus dem entgegengesezten
Dinge werde das entgegengesezte Ding: jezt
aber, dafs das entgegengesezte selbst sein entge-
gengeseztes niemals werden will, weder das in

aber, daſs das entgegengesezte selbst sein entgegengeseztes niemals werden will, weder das in uns noch das in der Natur. Damals nemlich, o Freund, redeten wir von den Dingen, die das entgegengesezte an sich haben, und benannten sie mit den Namen von jenen, jezt aber von jenen selbst, durch deren Einwohnung die so genannten Dinge ihre Benennung erhalten. Und von diesen selbst würden wir doch wol nicht behaupten wollen, daſs sie einen Uebergang in einander zulassen. Zugleich sah er den Kebes an, und fragte, Hat auch dich vielleicht, o Kebes, irre gemacht, was dieser sagte? — Nein, sagte Kebes, so steht es nicht mit mir; wiewol ich nicht sagen will, daſs nicht vieles mich irre macht. — Darüber also sind wir eins geworden, fuhr Sokrates fort, ganz unbedingt, daſs ein entgegengeseztes niemals sein entgegengeseztes sein wird. — Auf alle Weise. — So betrachte denn auch noch dieses, ob du auch darüber mit mir einig sein wirst. Du nennst doch etwas warm und kalt? — Das thue ich. — Etwa dasselbe was auch Schnee und Feuer? — Nein, beim Zeus, ich nicht. — Sondern etwas anderes als das Feuer ist das Warme, und etwas anderes als der Schnee das Kalte? — Ja. — Aber das, denke ich, glaubst du doch, daſs niemals der Schnee als Schnee das Warme aufnehmen, und wie wir im vorigen sagten, noch sein wird was er war, Schnee und zugleich warm; sondern wenn das Warme sich nähert, wird er ihm entweder aus den Wege gehn oder verschwinden. — Freilich. — Und so das Feuer wiederum, wenn ihm das Kalte naht, wird entweder darunter weggehn oder verschwinden, nie aber das Herz haben, die Kälte aufzuneh-

Staatliche Bibliothek Bamberg

men, und noch sein zu wollen was es war, Feuer und kalt. — Wohl gesprochen, sagte er. — Diese Bewandniſs also, fuhr er fort, hat es mit einigen Dingen, daſs nicht nur der Begriff selbst sich seinen Namen aneignen will für alle Zeit, sondern auch noch etwas anderes, welches zwar nicht er selbst ist, aber doch immer seine Gestalt an sich trägt, so lange es ist. Vielleicht wird hieran noch deutlicher werden, was ich meine. Das Ungerade muſs doch immer diesen Namen bekommen, den wir jezt genannt haben; oder nicht? — Allerdings. — Aber dieses allein, denn danach frage ich, oder auch noch etwas anderes, welches zwar nicht das Ungerade selbst ist, aber was man doch immer auch mit dem Namen desselben nennen muſs, weil es
104 so geartet ist, daſs es das Ungerade nie kann fahren lassen? Ich meine damit das, was der Dreiheit begegnet und noch vielem anderen. Denn überlege dir nur wegen der drei, glaubst du nicht, daſs sie immer muſs sowol mit ihrem Namen genannt werden, als mit dem des Ungeraden, ohnerachtet dieses nicht dasselbe ist, wie die Dreiheit; aber dennoch ist dies die Art der Drei und der Fünf, und überhaupt der einen ganzen Hälfte der Zahl, daſs ohnerachtet sie nicht dasselbe ist wie das Ungerade, doch jede von ihnen ungerade ist. Und wiederum die Zwei und die Vier, und die andere Reihe der Zahlen ist nicht dasselbe wie das Gerade, aber doch ist jede von ihnen immer gerade. Giebst du das zu oder nicht? — Wie sollte ich nicht, sprach er. So siehe nun zu, was ich eigentlich deutlich machen will. Es ist nemlich dieses, daſs nicht nur jenes entgegengesezte selbst sich einander nicht annimmt; sondern auch alles das, was

einander eigentlich nicht entgegengesezt ist, doch aber das entgegengesezte immer in sich hat, auch dieses scheint jene Idee nicht annehmen zu wollen, die der in ihm wohnenden entgegengesezt ist, sondern wenn sie kommt entweder unterzugehn oder sich davon zu machen. Oder wollen wir nicht sagen, die Drei werde eher untergehen, und sich alles andere gefallen lassen, als aushalten Drei zu sein, und zugleich gerade zu werden? — Allerdings, sagte Kebes. — Nun ist doch die Zwei der Drei nicht entgegengesezt. — Freilich nicht. — Also nicht nur die entgegengesezten Begriffe lassen einander nicht zu, sondern auch noch einiges andere läfst das entgegengesezte nicht an sich kommen. — Vollkommen richtig, sprach er, redest du. — Sollen wir nun, fuhr jener fort, wenn wir es können, bestimmen, welcherlei diese sind? — Wohl. — Werden es nun nicht diejenigen sein, o Kebes, welche dasjenige, wovon sie Besiz nehmen, nicht nur nöthigen, ihre eigene Idee immer fest zu halten, sondern auch die ihr entgegengesezte niemals aufzunehmen? — Wie meinst du das? — Wie wir eben sagten. Denn du weifst doch, Alles wovon die Idee der Dreiheit Besiz nimmt, ist nothwendig nicht nur Drei, sondern auch ungerade? — Freilich. — Zu einem solchen nun, sagen wir, kann die Idee, welche der Form entgegengesezt ist, die dies bewirkt, niemals kommen? — Freilich nicht. — Bewirkt hat dies aber die Form des Ungeraden. — Ja. — Und entgegengesezt dieser ist die des Geraden? — Ja. — Also kann zu Gedrittem niemals die Form des Geraden kommen. — Offenbar nicht. — Ohne allen Antheil an dem Geraden ist also das Gedritte? — Ohne

Antheil. — Also ist die Drei ungerade? — Ja. — Was ich also bestimmen wollte, welche Dinge nemlich, ohne einem gewissen entgegengesezt zu sein, es doch nicht annehmen, wie jezt die Drei dem Geraden nicht entgegengesezt ist, es aber demohnerachtet doch nicht aufnimmt, weil sie immer sein Gegentheil mitbringt, und die Zwei nicht dem Ungeraden, und das Feuer nicht der Kälte, und vieles andere, dieses nun siehe zu, ob du es wohl so bestimmst, daſs nicht nur
105 ein entgegengeseztes das andere nicht aufnimmt, sondern auch, wenn etwas allem woran es sich macht, den einen Gegensaz zubringt, so kann eben dieses zubringende den Gegensaz des Zugebrachten niemals annehmen. Rufe es dir nur noch einmal zurük, denn es ist nicht übel, es oft zu hören. Die Fünf wird nie die Form des Geraden annehmen, noch die Zehn die des Ungeraden als das zwiefache. Auch dieses selbst ist einem andern entgegengesezt, aber dennoch nimmt es die Form des Ungeraden nicht an. Eben so wenig das anderthalbe und alles dergleichen als halbes die des Ganzen, oder das Drittheil und alles dergleichen, wenn du folgst und einstimmst. — Gar sehr, sprach er, stimme ich ein und folge auch. — So sage mir denn, sprach er, noch einmal von Anfang an, und antworte mir, nicht das gerade was ich frage, sondern mich nachahmend ein anderes. Ich sage das nemlich, weil ich auſser jener vorher gegebenen sicheren Antwort vermittelst des jezt gesagten noch eine andere Sicherheit absehe. Denn wenn du mich fragtest, wenn was doch dem Leibe einwohnt, wird er warm sein: so würde ich dir nicht jene einfältige sichere Antwort geben, wenn Wärme; sondern eine feinere

vermöge des jezt gesagten, nemlich wenn Feuer. Noch auch wenn du fragtest, Wenn was doch dem Leibe einwohnt, wird er krank sein, werde ich sprechen, wenn Krankheit, sondern wenn Fieber. Noch auch, wenn was doch einer Zahl einwohnt, wird sie ungerade sein, werde ich antworten, wenn Ungeradigkeit, sondern wenn Einheit, und so überall. Siehe nun zu, ob du schon zur Genüge verstehst, was ich will. — Vollkommen zur Genüge, sagte er. — Antworte also, sprach er, wenn was doch dem Leibe einwohnt wird er lebend sein? — Wenn Seele, antwortete er. — Und verhält sich dies auch immer so? — Wie sollte es nicht, sagte er. — Die Seele also, wessen sie sich bemächtiget, dem bringt sie immer Leben mit. — Das thut sie freilich. — Ist nun wol etwas dem Leben entgegengesezt, oder nichts? — Es ist. — Und was? — Der Tod. — Also wird wol die Seele das Gegentheil dessen, was sie immer mitbringt, nie annehmen, wie wir aus dem vorigen festgesezt haben. — Und gar sehr festgesezt. — Wie nun? was die Idee des Geraden nie aufnimmt, wie nannten wir das eben? — Ungerade. — Und was das Gerechte nie annimmt, und das künstlerische nie annimmt? — Unkünstlerisch, sprach er, und jenes ungerecht. — Wol. Und was den Tod nie annimmt, wie nennen wir das? — Unsterblich, sagte er. — Und die Seele nimmt doch den Tod nie an? — Nein. — Unsterblich also ist die Seele? — Unsterblich. — Wohl, sprach er. Wollen wir also sagen, dies sei erwiesen, oder wie dünkt dich? — Und zwar ganz vollständig, o Sokrates. — Wie nun, sprach er, o Kebes; wenn das ungerade nothwendig unvergänglich wäre, würde dann die

Drei nicht auch unvergänglich sein? — Wie
106 sollte sie nicht? — Und nicht wahr, wenn auch das unwarme nothwendig unvergänglich wäre, so müſste, wenn jemand an den Schnee Wärme brächte, der Schnee sich davon machen, aber wohlbehalten und ungeschmolzen? Denn vergehn könnte er ja nicht, aber auch nicht bleiben und die Wärme aufnehmen. — Wohl gesprochen, sagte er. — Und eben so, denke ich, wenn das unkalte unvergänglich wäre, und jemand an das Feuer kaltes brächte, so würde es nicht verlöschen und auch nicht vergehen, sondern nur wohlbehalten sich entfernen. — Nothwendig. — Muſs man nun nicht eben so auch von dem unsterblichen sagen, daſs wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehn kann. Denn den Tod, vermöge des vorhergesagten, kann sie nicht annehmen und gestorben sein, wie die Drei niemals kann gerade sein, eben so wenig als das ungerade selbst, noch auch das Feuer kalt, eben so wenig als die Wärme in dem Feuer. Aber was hindert, könnte jemand sagen, daſs das Ungerade zwar niemals gerade wird, wenn das Gerade ihm ankommt, wie auch eingestanden ist, aber wol daſs es umkommt, und statt seiner uns ein gerades entsteht? Wer nun das sagte, dem könnten wir nicht abstreiten, daſs es nicht umkomme. Denn das Ungerade ist nicht unvergänglich. Wenn aber dies erst eingestanden wäre, dann könnten wir leicht durchfechten, daſs wenn das Gerade kommt, das Ungerade und die Drei nur davon gehn, und vom Feuer und dem Warmen und allem andern würden wir es eben so durchfechten. Oder nicht? — Gewiſs. — Nicht so

auch jezt von dem unsterblichen, wenn uns nur erst eingestanden wäre, daſs es zugleich auch unvergänglich ist, wäre uns die Seele auſserdem daſs sie unsterblich ist auch unvergänglich; wo aber nicht, so müſste man es anders anfangen. — Dessen bedarf es nun wol nicht, sprach er, was dies betrift. Denn gute Wege hätte es, daſs irgend etwas sich dem Untergang entziehen könnte, wenn auch das unsterbliche und immer seiende den Untergang annähme. — Gott wenigstens, sprach Sokrates, und die Idee des Lebens selbst wird wol, wenn überhaupt etwas unsterblich ist, von jedem eingestanden werden, daſs es niemals untergehe. — Beim Zeus, sagte er, von jedem Menschen ja schon, und noch mehr denke ich von den Göttern. — Wenn also das unsterbliche auch unvergänglich ist, wäre dann nicht die Seele, wenn sie doch unsterblich ist, zugleich auch unvergänglich? — Ganz nothwendig. — Tritt also der Tod den Menschen an: so stirbt, wie es scheint, das sterbliche an ihm, das unsterbliche aber und unvergängliche zieht wohlbehalten ab, dem Tode aus dem Wege. — Das leuchtet ein. — Ganz sicher also, o Kebes, ist die Seele unsterblich und unvergänglich, und in Wahrheit werden unsere Seelen sein in der Unterwelt. — Ich wenigstens, o Sokrates, sagte er, vermag weder 107
etwas anderes hiegegen vorzubringen, noch deinen Reden den Glauben zu versagen; weiſs aber unser Simmias oder sonst ein Anderer etwas, so wird es wohlgethan sein, es nicht zu verschweigen. Denn ich wüſste nicht, auf welche bessere Gelegenheit als die gegenwärtige es jemand verschieben könnte, der etwas über diese Gegenstände sagen oder hören will. — Allerdings,

sagte Simmias, weiſs auch ich nicht, wie ich nicht beistimmen soll dem Gesagten zufolge, jedoch wegen der Gröſse der Gegenstände, worauf die Reden sich beziehen, und wenn ich mir die menschliche Schwachheit recht darstelle, bin ich gedrungen, bei mir selbst noch eine Ungewiſsheit zu behalten über das Gesagte. — Nicht nur das, o Simmias, sagte Sokrates, sondern wie du hierin ganz recht gesprochen hast, müſst ihr auch in alle Wege unsere ersten Voraussezungen, wenn sie euch auch zuverläſsig sind, doch noch genauer in Erwägung ziehen; und wenn ihr sie euch befriedigend auseinandergesezt habt, dann, denke ich, werdet ihr auch der Rede folgen, so weit nur irgend ein Mensch sie verfolgen kann. Und wenn eben dieses offenbar geworden ist, dann werdet ihr nichts weiter suchen. — Vollkommen richtig. — Und so ist denn dieses, ihr Männer, wol werth bemerkt zu werden, daſs wenn die Seele unsterblich ist, sie auch der Sorgfalt bedarf nicht für diese Zeit allein, welche wir das Leben nennen, sondern für die ganze Zeit, und das Wagniſs zeigt sich nun eben erst recht furchtbar, wenn jemand sie vernachläſsigen wollte. Denn wenn der Tod eine Erledigung von Allem wäre: so wäre es ein Fund für die Schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib los zu werden, aber auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich. Nun aber diese sich als unsterblich zeigt, kann es ja für sie keine Sicherheit vor dem Uebel geben und kein Heil, als nur wenn sie so gut und vernünftig ist als möglich. Denn nichts anderes kann sie doch mit sich haben, wenn sie in die Unterwelt kommt, als nur ihre Bildung und Nahrung, die ihr ja auch wie man sagt gleich so wie sie ge-

storben ist den gröſsten Nuzen oder Schaden bringt, gleich am Anfang der Wanderung dorthin. Denn man sagt ja, daſs jeden Gestorbenen sein Dämon, der ihn schon lebend zu besorgen hatte, dieser ihn auch dann an einen Ort zu führen sucht, von wo aus mehrere zusammen, nachdem sie gerichtet sind, in die Unterwelt gehen mit jenem Führer, dem es aufgetragen ist, die von hier dorthin zu führen. Nachdem ihnen dann dort geworden was ihnen werden sollte, und sie die gehörige Zeit da geblieben, bringt ein andrer Führer sie wieder von dort hieher zurük nach vielen und groſsen Zeitabschnitten. Und diese Reise ist wol nicht so, wie der Telephos des Aeschylos sie beschreibt. Denn jener
sagt, es führe nur ein einfacher Fuſssteig in die 108
Unterwelt; ich aber glaube, daſs es weder einer ist noch ein einfacher. Sonst würde es ja keines Führers bedürfen, denn nirgends hin kann man ja fehlen, wo nur Ein Weg geht. Nun aber mag er sich wol oftmals theilen und winden. Dies schlieſse ich aus dem, was bei uns als heilige Feier eingeführt und gebräuchlich ist. Die sittige und vernünftige Seele nun folgt und verkennt nicht, was ihr jedesmal widerfährt; die aber begehrlich an dem Leibe sich hält, wie ich auch vorher sagte, drängt sich lange Zeit immer um ihn herum, sträubt sich in dem sichtbaren Ort umher, und stellt vielerlei an, bis sie endlich mit Mühe und gewaltsam von dem angeordneten Dämon abgeführt wird. Kommt sie nun dahin, wo auch die Andern sich befinden, so wird der unreinen und die etwas dergleichen verübt hat, mit ungerechtem Mord sich befassend oder anderes dergleichen ausübend, was dem verwandt und verwandter Seelen Werk ist,

dieser wird jeder aus dem Wege gehn und sie
meiden, und weder ihr Reisegefährte, noch ihr
Führer sein wollen; sie aber irrt in gänzlicher
Unsicherheit befangen, bis gewisse Zeiten um
sind, nach deren Verlauf die Nothwendigkeit
sie in die ihr angewiesene Wohnung bringt. Die
aber rein und mäfsig ihr Leben verbracht hat,
bekommt Götter zu Reisegefährten und Füh-
rern, und bewohnt so jede den ihr gebührenden
Ort. Es hat aber die Erde viele und wunderbare
Orte, und ist weder an Gröfse noch Gestalt so,
wie von denen, die über die Erde zu reden pfle-
gen, geglaubt wird, nach dem was ich von einem
erfahren habe. — Darauf sagte Simmias, Wie
meinst du das, o Sokrates? Denn über die Erde
habe auch ich schon vielerlei gehört, wol aber
nicht das, was du angenommen hast, darum
möchte ich es gern hören. — Das ist ja wol
keine grofse Kunst, o Simmias, sagte er, zu er-
zählen wie es ist; aber freilich wie in der That
recht gründlich, das möchte wieder schwerer
sein als schwer; und theils möchte ich es viel-
leicht nicht können, theils auch wenn ich es
verstände, möchte doch mein Leben wenig-
stens, o Simmias, für die Gröfse der Sache nicht
mehr hinreichen. Doch die Gestalt der Erde,
wie ich belehrt bin dafs sie sei, und ihre ver-
schiedenen Orte hindert mich nichts zu be-
schreiben. — Auch das, sprach Simmias, soll uns
genug sein. — Zuerst also bin ich belehrt wor-
den, dafs wenn sie inmitten des Himmels sich
umwälzt, sie weder Luft brauche um nicht zu
fallen, noch irgend einen andern solchen Grund,
sondern um sie zu halten hinreichend sei die
109 durchgängige Einerleiheit des Himmels und das
Gleichgewicht der Erde selbst. Denn ein im

Gleichgewicht befindliches Ding in die Mitte eines anderen solchen gesezt wird nirgendhin mehr oder weniger sich zu neigen wissen, und daher in der nemlichen Lage ohne Neigung bleiben. Dieses, sagte er, habe ich zuerst angenommen. — Und sehr mit Recht, sprach Simmias. — Dann auch, daſs sie sehr groſs sei, und daſs wir vom Phasis bis an die Säulen des Herakles nur in einem sehr kleinen Theile wohnen um das Meer herum, wie Ameisen oder Frösche um einen Sumpf, und daſs viele andre anderwärts an vielen solchen Orten wohnen. Denn es gebe überall um die Erde her viele Hölungen und mannigfaltige von Gestalt und Gröſse, in welchen Wasser und Nebel und Luft zusammengeflossen sind, die Erde selbst aber liege rein in dem reinen Himmel, an welchem auch die Sterne sind, und den die meisten, welche über dergleichen zu reden pflegen, Aether nennen, dessen Bodensaz nun eben dieses ist, was immer in den Hölungen der Erde zusammenflieſst. Wir nun merkten es nicht, daſs wir nur in diesen Hölungen der Erde wohnten, und glaubten oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn ein mitten im Grunde der See wohnender glaubte, oben an dem Meere zu wohnen, und weil er durch das Wasser die Sonne und die andern Sterne sähe, das Meer für den Himmel hielte, aus Trägheit aber und Schwachheit niemals bis an den Saum des Meeres gekommen wäre, noch über das Meer aufgetaucht und hervorgekrochen, um diesen Ort zu schauen, wie viel reiner und schöner er ist als der bei ihm, noch auch von einem Andern, der ihn gesehen, dies gehört hätte; grade so erginge es auch uns. Denn wir wohnten in irgend einer Hölung der

Erde, und glaubten oben darauf zu wohnen,
und nennten die Luft Himmel, als ob durch die-
sen Himmel die Sterne wandelten. Damit aber
wäre es grade so, daſs wir aus Trägheit und
Schwachheit nicht vermöchten hervorzukom-
men bis an den äuſsersten Saum der Luft. Denn
wenn jemand an die Grenze der Luft käme oder
mit Flügeln hinauffliegen könnte: so würde er
dann hervortauchen, und sehen, wie hier die
Fische aus dem Meer heràuftauchen und was
hier ist sehen, so würde dann ein solcher auch
das dortige sehen, und wenn seine Natur stark
genug wäre auszuhalten in der Betrachtung,
dann erkennen, daſs jenes der wahre Himmel
ist und das wahre Licht und die wahre Erde.
Denn die Erde hier bei uns und die Steine und
der ganze Ort hier sind verdorben und verwit-
tert, wie was im Meere liegt vom Salz zerfres-
110 sen ist; und wie nichts der Rede werthes im
Meere wächst, noch es irgend etwas vollkom-
menes darin giebt, sondern nur Klüfte und Sand
und unendlichen Koth und Schlamm, wo es noch
Erde giebt, und nichts was irgend mit unsern
Schönheiten könnte verglichen werden, so
würde wiederum jenes noch weit vorzüglicher
sich zeigen vor dem unsrigen. Und darf man
auch schöne Erzählungen vorbringen, Simmias:
so lohnt es wohl zu hören wie das auf der Erde
unter dem Himmel beschaffen ist. — Gewiſs,
sprach Simmias, werden wir diese Erzählung
gern hören, o Sokrates. — Man sagt also zuerst,
o Freund, diese Erde sei so anzusehen, wenn
sie jemand von obenherab betrachtete, wie die
aus zwölf Lederstükchen bestehenden Bälle, in
so bunte Farben getheilt, von denen unsere Far-
ben hier gleichsam Proben sind, alle die, deren

sich die Maler bedienen. Dort aber bestehe die ganze Erde aus solchen und noch weit glänzendern und reineren als diese. Denn ein Theil sei purpurroth und wunderbar schön, ein anderer goldfarbig, ein anderer weiſs, aber viel weiſser als Alabaster oder Schnee, und eben so aus jeder anderen Farbe bestehe einer, und aus noch mehreren und schöneren als wir gesehen haben. Denn auch eben diese Hölungen der Erde, welche mit Wasser und Luft angefüllt sind, bilden eine eigne Art von Farbe, welche in der Vermischung aller anderen Farben glänzt, so daſs sie als ein ununterbrochenes Bunt erscheint. In dieser so beschaffenen nun wachsen eben so in gleichem Verhältniſs auch alle Gewächse, Bäume und Blumen und Früchte. Eben so haben auch die Gebirge und die Steine nach demselben Verhältniſs ihre Vollendung und Durchsichtigkeit und schönere Farben, von denen aber auch unsere so sehr gesuchten Steinchen hier Theile sind, die Karneole und Jaspisse und Smaragden und alle dergleichen; dort aber sei nichts, was nicht so wäre und noch schöner als diese. Die Ursache hievon aber sei, daſs jene Steine rein sind und nicht angefressen und verwittert, wie die hiesigen von Fäulniſs und Schärfe alles dessen, was hier zusammenflieſst, und Steinen und Erden und allen Gewächsen und Thieren Entstellungen und Krankheiten verursacht. Die Erde also sei mit alle diesem geschmükt, und auſserdem noch mit Gold und Silber und allem dergleichen, welches glänzend
dort zu finden sei, und in groſser Menge wachse, 111
und überall auf der Erde, so daſs sie zu schauen ein beseligendes Schauspiel sei. Thiere aber gebe es auf ihr vielerlei andere und auch Men-

schen, welche theils mitten im Lande wohnen, theils so um die Luft herum, wie wir um das Meer herum, theils auch auf luftumflossenen Inseln um das feste Land her. Und mit einem Worte, was uns Wasser und Meer ist für unsere Bedürfnisse, das sei jenen dort die Luft, und was uns die Luft, das jenen der Aether. Und die Witterung habe eine solche Mischung bei ihnen, daſs sie ohne Krankheit wären, und weit längere Zeit lebten als die hiesigen, und ihr Gesicht, Gehör, Geruch und was dahin gehört von dem unsrigen in demselben Maaſs abstände, wie die Luft vom Wasser absteht, und der Aether von der Luft in Absicht der Reinheit. Auch haben sie weiter Tempel und Heiligthümer für die Götter, in denen aber die Götter wahrhaft wohnen, und Stimmen, Weissagungen, Erscheinungen der Götter und mehr dergleichen Verkehr mit ihnen; und Sonne, Mond und Sterne sähen sie wie sie wirklich sind, und dem gemäſs wären sie auch übrigens glükselig. So demnach sei die ganze Erde geartet, und was sie umgiebt; rund umher auf ihr aber gebe es nach der Zahl ihrer Hölungen viele Orte, einige tiefer und weiter geöfnet, als der in welchem wir wohnen, andere wiederum tiefer, aber mit einer engeren Spaltung, als die unser Ort hat; und welche sind wol auch flacher, und dabei doch breiter als der hiesige. Alle diese nun wären unter der Erde vielfältig gegen einander durchgebohrt, enger und weiter, so daſs sie Durchgänge haben unter sich, durch welche denn vieles Wasser aus einem in den andern flieſst, wie in Becher, und daſs es stets flieſsende unübersehliche Ströme unter der Erde gebe von warmen Wassern und kalten, und

vieles

vieles Feuer und große Ströme von Feuer, viele auch von feuchtem Schlamm, theils reinerem theils schmuzigerem, wie in Sikelien vor dem Feuerstrome Ströme von Schlamm fließen, und wie der Feuerstrom selbst, von denen denn alle Oerter erfüllt werden, je nachdem jedesmal jeder seinen Umlauf nimmt. Und dieses alles bewege hinauf und hinunter gleichsam eine in der Erde befindliche Wage; diese Wage aber bestehe durch folgende Einrichtung ohngefähr. Einer nemlich von diesen Erdspalten ist auch sonst der größte und quer durch die ganze Erde gebohrt. Dieser ist nun, wie Homeros davon singt, Ferne wo tief sich öfnet der Abgrund un- 112
ter der Erde, derselbe, den anderwärts er und auch sonst viele andere Dichter den Tartaros genannt haben. In diesen Spalt nun strömen alle diese Flüsse zusammen, und strömen auch wieder von ihm aus; und alle werden so wie der Boden durch welchen sie strömen. Die Ursache aber, warum alle Ströme von hier ausfließen und auch wieder hinein, ist, daß diese Flüssigkeit keinen Boden hat und keinen Grund. Daher schwebt sie und wogt immer auf und ab, und die Luft und der Hauch um sie her thut dasselbe. Denn dieser begleitet sie, sowol wenn sie in die jenseitigen Gegenden der Erde strömt, als wenn in die diesseitigen. Und so wie der Hauch der athmenden in beständiger Bewegung immer einströmt und ausströmt: so auch dort bildet der mit der Flüssigkeit wogende Hauch heftige und gewaltige Winde sowol im Hineingehen als im Herausgehen. Wenn nun strömend das Wasser nach der Gegend hin ausweicht, welche unten genannt wird: so fließt es in das Gebiet der dortigen Ströme, und

füllt es an wie beim Pumpen. Wenn es aber
von dort wiederum sich wegzieht und hieher
strömt, so erfüllt es dann die hiesigen. Diese,
wenn sie erfüllt sind, strömen durch die Kanäle
und durch die Erde; und wenn sie jeder in die
Gegenden kommen, wohin sie sich Weg ma-
chen, so bilden sie Meere und Seen und Flüsse
und Quellen. Von da tauchen sie nun wieder
unter die Erde, und theils längere und mehrere
Gegenden durchziehend, theils wenigere und
kürzere, ergiefsen sie sich alle wieder in den
Tartaros, einige viel weiter unten als wo sie
ausgepumpt wurden, andere nicht soviel, aber
unterhalb ihres Ausflusses fliefsen sie alle ein;
und einige strömen wieder aus, grade gegen-
über der Stelle, wo sie eingeflossen sind, andere
auf der nemlichen Seite. Ja es giebt auch welche,
die im Kreise herumziehen, ein oder mehrere
Male sich um die Erde winden wie Schlangen,
und dann möglichst tief gesenkt sich wieder
hinein ergiefsen. Es ist aber von beiden Seiten
nur möglich, sich bis zur Mitte herabzusenken,
weiter nicht. Denn für beiderlei Ströme geht
das jenseitige wiederum steil hinauf. So giebt
es nun gar viele andere grofse und verschiedene
Ströme, unter diesen vielen aber giebt es vor-
züglich viere, von denen der gröfste und der
am äufsersten rund herum fliefst, der sogenannte
Okeanos ist; diesem gegenüber und in entge-
gengesezter Richtung fliefsend ist der Acheron,
welcher durch viele andere wüste Gegenden
fliefst, vorzüglich aber auch unter der Erde
fortfliefsend in den Acherusischen See kommt,
113 wohin auch der meisten Verstorbenen Seelen ge-
langen, und nachdem sie gewisse bestimmte
Zeiten dort geblieben, einige länger andere kür-

zer, dann wieder ausgesendet werden zu den Erzeugungen der Lebendigen. Der dritte Fluſs strömt aus zwischen diesen beiden, und ergieſst sich gleich nach seinem Ausfluſs in eine weite mit einem gewaltigen Feuer brennende Gegend, wo er einen See bildet gröſser als unser Meer, und siedend von Wasser und Schlamm. Von hieraus bewegt er sich dann im Kreise herum trübe und schlammig, und indem er sich um die Erde herumwälzt, kommt er nächst andern Orten auch an die Grenzen des Acherusischen Sees, jedoch ohne daſs ihre Gewässer sich vermischten. Und nachdem er sich oftmals unter der Erde umhergewälzt, ergieſst er sich zu allerunterst in den Tartaros. Dies ist der, den man Pyriphlegethon nennt, von welchem auch die feuerspeienden Berge, wo es nur welche giebt, auf der Erde kleine Theilchen heraufblasen. Diesem wiederum gegenüber strömt der vierte aus, zuerst in eine furchtbare und wilde Gegend, wie man sagt, und die von Farbe ganz und gar dunkelblau ist; ihn nennen sie den stygischen, und den See, welchen der Fluſs bildet, den Styx. Nachdem sich dieser nun hier hineinbegeben, und gewaltige Kräfte aufgenommen in sein Wasser, geht er unter die Erde, wälzt sich herum, kommt dem Pyriphlegethon gegenüber wieder hervor, und trifft auf den Acherusischen See an der gegenüberliegenden Seite. Und auch dieser vermischt sein Wasser mit keinem andern, sondern geht ebenfalls im Kreise herum, und ergieſst sich wieder in den Tartaros gegenüber dem Pyriphlegethon. Sein Namen aber heiſst wie die Dichter sagen Kokytos. Da nun +LXII dieses so ist, so werden, sobald die Verstorbenen an dem Orte angelangt sind, wohin der Dämon

jeden bringt, zuerst diejenigen ausgesondert, welche schön und heilig gelebt haben, und welche nicht. Die nun dafür erkannt werden, einen mittelmäſsigen Wandel geführt zu haben, begeben sich auf den Acheron, besteigen die Fahrzeuge, die es da für sie giebt, und gelangen auf diesen zu dem See. Hier wohnen sie und reinigen sich, büſsen ihre Vergehungen ab, wenn einer sich wie vergangen hat, und werden losgesprochen, wie sie auch eben so für ihre guten Thaten den Lohn erlangen, jeglicher nach Verdienst. Deren Zustand aber für unheilbar erkannt wird wegen der Gröſse ihrer Vergehungen, weil sie häufigen und bedeutenden Raub an den Heiligthümern begangen, oder viele ungerechte und gesezwidrige Mordthaten vollbracht, oder anderes was dem verwandt ist, diese wirft ihr gebührendes Geschikk in den Tartaros, aus dem sie nie wieder heraussteigen. Die hingegen heilbare zwar aber doch groſse Vergehungen begangen zu haben erfunden werden, wie die gegen Vater oder Mutter im Zorn etwas gewaltthätiges ausgeübt,
114 oder die auf diese oder andere Weise Mörder geworden sind, diese müssen zwar auch in den Tartaros stürzen, aber wenn sie hineingestürzt und ein Jahr darin gewesen sind, wirft die Welle sie wieder aus, die Mörder in den Kokytos, die aber gegen Vater und Mutter sich versündiget, in den Pyriphlegethon. Wenn sie nun auf diesen fortgetrieben an den Acherusischen See kommen: so schreien sie da, uud rufen die, welche von ihnen getödtet worden sind oder frevelhaft behandelt. Haben sie sie nun herbeigerufen, so flehen sie und bitten, sie möchten sie lassen in den See aussteigen, und sie dort

aufnehmen. Wenn sie sie nun überreden, so steigen sie aus, und ihre Uebel sind am Ende; wo nicht, so werden sie wieder in den Tartaros getrieben, und aus diesem wieder in die Flüsse, und so hört es nicht auf ihnen zu ergehen, bis sie diejenigen überreden, welchen sie Unrecht gethan haben. Denn diese Strafe ist ihnen von den Richtern angeordnet. Die aber ausgezeichnete Fortschritte in heiligem Leben gemacht zu haben erfunden werden, dies endlich sind diejenigen, welche von allen diesen Orten in der Erde frei und losgesprochen, wie von Gefängnissen, hinauf in die reine Wohnung gelangen, und über der Erde ihre Behausung erhalten. Welche nun unter diesen durch Weisheitsliebe sich schon gehörig gereiniget haben, diese leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber, und kommen in noch schönere Wohnungen als diese, welche weder leicht wären zu beschreiben, noch würde die Zeit jezt zureichen. Aber schon um deswillen, was wir jezt auseinandergesezt haben, o Simmias, muſs man ja wol alles thun, um der Tugend und Vernunft im Leben theilhaftig zu werden. Denn schön ist der Preis und die Hofnung groſs. Daſs sich nun dies alles grade so verhalte, wie ich es auseinandergesezt, das ziemt wol einem vernünftigen Mann nicht zu behaupten; daſs es aber entweder diese oder eine ähnliche Bewandniſs haben muſs mit unsern Seelen und ihren Wohnungen, wenn doch die Seele offenbar etwas unsterbliches ist, dies dünkt mich zieme sich gar wohl, und lohne auch es darauf zu wagen, daſs man glaube, es verhalte sich so. Denn es ist ein schönes Wagniſs, und man muſs mit solcherlei gleichsam sich selbst besprechen. Dar- LXIII

um spinne ich auch schon so lange an der Erzählung. Also um deswillen muſs ein Mann gutes Muthes sein seiner Seele wegen, der im Leben die andern Lüste, die es mit dem Leibe zu thun haben und dessen Schmuk und Pflege hat fahren gelassen, als etwas ihn selbst nicht angehendes, und wodurch er nur Uebel ärger zu machen befürchtete, jenen Lüsten hingegen am Erforschen nachstrebend, und seine Seele ausschmükend nicht mit fremdem, sondern mit dem ihr eigenthümlichen Schmuk, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Edelmuth und Wahrheit, so seine Fahrt nach der Unterwelt
115 erwartet, um sie anzutreten, sobald das Schiksal rufen wird. — Ihr nun, sezte er hinzu, o Simmias und Kebes und ihr übrigen, werdet ein andermal jeder zu seiner Zeit abgehn; mich aber ruft jezt schon, würde ein tragischer Mann sagen, das Geschik, und es ist wol beinahe Zeit, sich nach dem Bade umzusehen. Denn es dünkt mich doch besser zu baden ehe ich den Trank nehme, und nicht den Weibern Mühe zu machen mit dem Waschen des Leichnams.

Als er dieses gesagt, sprach Kriton, Wohl, o Sokrates! Was trägst du aber diesen auf oder mir in Absicht deiner Kinder, oder sonst irgend was wir dir noch recht zu Dank machen könnten, wenn wir es thäten? — Was ich immer sage, sprach er, o Kriton, nichts besonderes weiter, daſs nemlich, wenn ihr wohl für euch selbst sorget, ihr mir und den meinigen und euch selbst alles zu Dank machen werdet, was ihr nur thut, und wenn ihr es auch jezt nicht versprecht; wenn ihr aber euch selbst vernachläſsiget, und nicht wollt gleichsam den Spuren des jezt und sonst schon gesagten nachgehen

im Leben, ihr dann, wenn ihr jezt noch so vieles und noch so heilig versprächet, doch nichts weiter damit ausrichten werdet. — Das wollen wir uns also bestreben, so zu machen, sagte Kriton. Aber auf welche Weise sollen wir dich begraben? — Wie ihr wollt, sprach er, wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht entwische. Dabei lächelte er ganz ruhig, und sagte, indem er uns ansah, Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, daſs ich der Sokrates bin, dieser, der jezt mit euch redet und euch das Gesagte einzeln vorlegt, sondern er glaubt, ich sei jener, den er nun bald todt sehen wird, und fragt mich deshalb, wie er mich begraben soll. Daſs ich aber schon so lange eine groſse Rede darüber gehalten habe, daſs wenn ich den Trank genommen habe, ich dann nicht länger bei euch bleiben sondern fortgehen werde zu irgend welchen Herrlichkeiten der Seligen, das, meint er wol, sage ich alles nur so, um euch zu beruhigen und mich mit. So leget ihr denn eine Bürgschaft für mich ein beim Kriton, und zwar eine ganz entgegengesezte, als er bei den Richtern eingelegt hat. Denn er hat sich verbürgt, ich würde ganz gewiſs bleiben, ihr aber verbürgt euch dafür, daſs ich ganz gewiſs nicht bleiben werde, wenn ich todt bin, sondern abziehn und fort sein, damit Kriton es leichter trage, und wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, sich nicht ereifere meinetwegen, als ob mir arges begegne; und damit er nicht beim Begräbniſs sage, er stelle den Sokrates aus, oder trage ihn heraus oder begrabe ihn. Denn wisse nur, sagte er, o bester Kriton, sich unschön ausdrükken ist nicht nur gegen die Sache

selbst sündlich, sondern bildet auch etwas böses ein in die Seele; sondern du mufst muthig sein, und sagen, dafs du meinen Leib begräbst, und diesen begrabe nur so wie es dir recht ist,
116 und wie du es am meisten für schiklich hältst. Dieses gesagt stand er auf, und ging in ein Gemach um zu baden, und Kriton begleitete ihn, uns aber hiefs er dableiben. Wir blieben also und redeten unter einander über das Gesagte und überdachten es wieder; dann aber auch wieder über das Unglük klagend, welches uns nun getroffen hätte, ganz darüber einig, dafs wir nun gleichsam des Vaters beraubt als Waisen das übrige Leben hinbringen würden. Nachdem er nun gebadet, und man seine Kinder zu ihm gebracht hatte, er hatte nemlich zwei kleine Söhnlein und einen gröfsern, und die ihm angehörigen Frauen gekommen waren, sprach er mit ihnen in Kritons Beisein, und nachdem er ihnen aufgetragen, was er wollte, hiefs er die Weiber und Kinder wieder gehen, er aber kam zu uns. Und es war schon nahe am Untergange der Sonne, denn er war lange drinnen geblieben. — Und als er aus dem Bade gekommen war, sezte er sich, und hatte noch nicht viel seitdem gesprochen, so kam der Diener der Eilfmänner, stellte sich zu ihm, und sagte, O Sokrates, über dich werde ich mich nicht zu beklagen haben, wie über Andere, dafs sie mir böse sind und mir fluchen, wenn ich ihnen ansage, das Gift zu trinken auf Befehl der Oberen. Dich aber habe ich auch sonst schon in dieser Zeit erkannt als den edelsten, sanftmüthigsten und treflichsten von Allen, die sich jemals hier befunden haben, und auch jezt weifs ich sicher, dafs du mir nicht böse sein wirst,

denn du weiſst wol wer Schuld daran ist, son-
dern jenen. Nun also, denn du weiſst wol was
ich dir zu sagen gekommen bin, lebe wol, und
suche so leicht als möglich zu tragen, was nicht
zu ändern ist. Da weinte er, wendete sich um,
und ging. — Darauf sah Sokrates ihm nach,
und sprach, Auch du lebe wol, und auch wir
wollen so thun. Und zu uns sagte er, Wie fein
der Mensch ist. So ist er die ganze Zeit mit
mir umgegangen, hat sich bisweilen mit mir
unterredet und war der beste Mensch; und nun
wie aufrichtig beweint er mich! Aber wolan
denn, o Kriton, laſst uns ihm gehorchen, und
bringe einer den Trank, wenn er schon gerie-
ben ist, wo nicht, so soll ihn der Mensch rei-
ben. — Da sagte Kriton, Aber mich dünkt, o
Sokrates, die Sonne scheint noch an die Berge,
und ist noch nicht untergegangen. Und ich
weiſs, daſs auch Andere erst ganz spät getrun-
ken haben, nachdem es ihnen ist angesagt wor-
den, und haben noch gut gegessen und getrun-
ken, ja einige haben gar noch Schöne zu sich
kommen lassen, nach denen sie Verlangen hat-
ten. — Da sagte Sokrates, Gar Recht, o Kriton,
hatten jene so zu thun, wie du sagst, denn sie
meinten etwas zu gewinnen, wenn sie so thäten,
und gar Recht habe auch ich, nicht so zu thun.
Denn ich meine nichts zu gewinnen, wenn ich
um ein weniges später trinke, als nur, daſs ich
mir selbst lächerlich vorkommen würde, wenn 117
ich am Leben klebte, und sparen wollte, wo
nichts mehr ist. Also geh, sprach er, folge
mir und thue nicht anders. — Darauf winkte
denn Kriton dem Knaben, der ihm zunächst
stand, und der Knabe ging heraus, und nach-
dem er eine ganze Zeit weggeblieben war, führ-

te er endlich den herein, der ihm den Trank reichen sollte, welchen er schon zubereitet im Becher brachte. — Als nun Sokrates den Menschen sah, sprach er, Wol, Bester, denn du verstehst es ja, wie muſs man es machen? — Nichts weiter, sagte er, als wenn du getrunken hast, herumgehn bis dir die Schenkel schwer werden, und dann dich niederlegen, so wird es schon wirken. Damit reichte er dem Sokrates den Becher, und dieser nahm ihn, und ganz getrost, o Echekrates, ohne im mindesten zu zittern oder Farbe oder Gesichtszüge zu verändern, sondern, wie er pflegte, ganz grade den Menschen ansehend, fragte er ihn, Was meinst du von dem Trank wegen einer Spendung? darf man eine machen oder nicht? — Wir bereiten nur soviel, o Sokrates, antwortete er, als wir glauben daſs hinreichend sein wird. — Ich verstehe, sagte Sokrates. Beten aber darf man doch zu den Göttern, und muſs es, daſs die Wanderung von hier dorthin glüklich sein möge, worum denn auch ich hiemit bete, und so möge es geschehen. Und wie er dies gesagt, sezte er an, und ganz frisch und unverdrossen trank er aus. Und von uns waren die meisten bis dahin ziemlich im Stande gewesen sich zu halten, daſs sie nicht weinten; als wir aber sahen, daſs er trank und getrunken hatte, nicht mehr. Sondern auch mir selbst flossen Thränen mit Gewalt, und nicht tropfenweise, so daſs ich mich verhüllen muſste, und mich ausweinen, nicht über ihn jedoch, sondern über mein eigenes Schiksal, was für eines Freundes ich nun sollte beraubt werden. Kriton war noch eher als ich, weil er nicht vermochte die Thränen zurükzuhalten, aufgestanden. Apol-

lodoros aber hatte schon früher nicht aufgehört
zu weinen, und nun brach er völlig aus, wei-
nend und unwillig sich gebärdend, und es war
keiner, den er nicht durch sein Weinen erschüt-
tert hätte, von allen Anwesenden, als nur So-
krates selbst. der aber sagte, Was macht ihr
doch, ihr wunderbaren Leute! ich habe vor-
züglich deswegen die Weiber weggeschikt, daſs
sie dergleichen nicht begehen möchten; denn
ich habe immer gehört, man müsse unter gu-
ten Zeichen sterben. Also haltet euch still und
wakker. Als wir das hörten, schämten wir
uns und hielten inne mit Weinen. Er aber ging
umher, und als er merkte, daſs ihm die Schen-
kel schwer wurden, legte er sich gerade hin auf
den Rükken, denn so hatte es ihn der Mensch
geheiſsen. Darauf berührte ihn eben dieser,
der ihm das Gift gegeben hatte, von Zeit zu
Zeit, und untersuchte seine Füſse und Schenkel.
Dann drükte er ihm den Fuſs stark, und fragte,
ob er es fühle; er sagte nein. Und darauf die
Knie, und so ging er immer höher hinauf, und
zeigte uns, wie er erkaltete und erstarrte. Dar-
auf berührte er ihn noch einmal, und sagte, 118
wenn ihm das bis ans Herz käme, dann würde
er hin sein. Nun war ihm schon fast alles um
den Unterleib her kalt, da enthüllte er sich,
denn er lag verhüllt, und sagte, und das waren
seine lezten Worte, O Kriton, wir sind dem
Asklepios einen Hahn schuldig, entrichtet
ihm den, und versäumt es ja nicht. — Das
soll geschehen, sagte Kriton, sieh aber zu,
ob du noch sonst etwas zu sagen hast. Als
Kriton dies fragte, antwortete er aber nichts
mehr, sondern bald darauf zukte er, und
der Mensch dekte ihn auf; da waren seine

Augen gebrochen. Als Kriton das sah, schloſs er ihm den Mund und die Augen. Dies, o Echekrates, war das Ende unseres Freundes, des Mannes, der unserm Urtheil nach, wie wir ihn damals kennen lernten, der treflichste war, und auch sonst der vernünftigste und gerechteste.

PHILEBOS.

Einleitung.

Von je her hat man dieses Gespräch für eines der wichtigsten, aber auch der schwersten unter den Werken des Platon angesehen. Selbst diejenigen, welche wunderbar genug die meisten seiner Arbeiten nur für Scherz halten und Zeitvertreib, meinen doch, hier sei er endlich einmal ernsthaft gewesen, und habe etwas sagen gewollt. Nur Schade, daſs diese richtige Ahndung fast nirgends zu klarer Einsicht gediehen ist, sondern daſs meistentheils diejenigen, welche die höchste Abzwekung des Werkes im allgemeinen richtig gesehen haben, doch nicht eben so glüklich ins Einzelne eindringen konnten, und sich daher auſser dem schweren auch noch schief und verworren darüber ausdrükken, und daſs diejenigen, welche gar leicht und verständlich darüber reden, uns dafür nichts zeigen als eine dürftige Kritik, und ihre eigene Unfähigkeit zu sehen. In unserer Bearbeitung nun wird schon die Zusammenhaltung mit dem vorigen, und die Stelle, welche das Gespräch einnimmt, vieles beitragen, um denen, welche sich an die bereits gegebenen Andeutungen halten, das Verständniſs zu erleichtern. Hiernächst aber möge jeder auf die Bauart des Ganzen, und wie der Zusammenhang unterbrochen und wie-

der aufgenommen wird, Acht haben, um dadurch auch das, was noch ausser dem offenbar angekündigten gesagt werden soll, wol ins Auge zu fassen; gerade wie bei dem Sophisten, dem unser Gespräch in seinen grofsen Zügen ausnehmend ähnlich ist. Denn auch hier wird eine Frage, und eine nicht unwichtige, welchen nemlich von beiden der Preis gebühre im menschlichen Leben, der Lust oder der Erkenntnifs, gleich am Anfang zur Entscheidung vorgelegt, und sobald sie befriedigend beantwortet ist, beschliefst auch das Gespräch, als habe es hieran seinen ganzen Inhalt erschöpft. Allein genauer betrachtet sieht man, dafs manches wichtige und bedeutende zwischen eingeschoben ist, was zur Auflösung jener Aufgabe selbst nicht wesentlich gehört, oder wovon wenigstens das nöthige, wie es bei manchem andern hier der Fall ist, beiläufig konnte beigebracht werden. Denn nach der dialektischen Grundlage, welche beweist, dafs man vorläufig Lust und Gutes nicht dürfe für zwei Namen einer Sache und also für einerlei halten, und nach der Beweisführung, dafs weder Lust noch Erkenntnifs für sich zulänglich sind, ja dafs genau genommen, denn dies liegt allerdings darin, keine von beiden jemals unvermischt mit der andern irgendwo im Leben vorkomme, konnte Sokrates sogleich fortgeschritten sein zu jener meisterhaften Darstellung der Lust ihrem inneren Wesen nach, und der Begierde, und des Mittelzustandes zwischen Lust und Unlust, als eines von der Lust wesentlich verschiedenen, und konnte gezeigt haben, wie falsche Lust, deren sich ihm mehrere Arten lediglich aus jenen Erklärungen ergaben, nicht eingehn könne in die dem Leben nothwendige Mischung mit der

der Erkenntnifs; und wenn er dann noch hinzugefügt hätte, wie hingegen diese in allen ihren auch niedern Arten unschädlich sei, und eine jegliche mischbar und schon von Natur gemischt mit einer reinen Lust, so war die aufgeworfene Frage dadurch zur Genüge beantwortet. Was bei diesem ununterbrochenen Fortschritte rein herausgefallen wäre, ist vorzüglich die zweite dialektische Masse, in welcher jene vier Begriffe des Unbestimmten und Bestimmenden und des Gemischten und der mischenden Ursache aufgestellt werden. Diese Begriffe kommen allerdings in sofern in Anwendung, als von der unreinen Lust gezeigt wird, sie gehöre in das Unbestimmte; aber niemand wird behaupten wollen, dafs dies nur deswegen hier stehe. Vielmehr schliefst es sich jener Erörterung im Sophisten an, die dort auf eine ähnliche Weise den Kern des Ganzen bildet. Nemlich wie dort von der Vorstellung ausgehend das nothwendige Ineinandersein des Fliefsenden und des Stehenden in der Erkenntnifs gezeigt wird, und eben desselbengleichen das nothwendige Ineinander des Seins und Erkennens in demjenigen, welches das Höchste und Ursprüngliche ist: eben so wird hier von demselben Punkt ausgehend die Art und Weise des gewordenen Seins näher untersucht, und der Ursprung dessen, was in ihm das fliefsende ist und das beharrliche. Denn wenn man alles abnimmt, was an der Vorstellung zur Form gehört, wohin man ja auch alles was irgend Maafs kann genannt werden rechnen mufs: so bleibt nichts übrig, um das reine Wesen der Materie auszumachen, als das Unbestimmte, lediglich dem Mehr und Minder unterworfene der Wahrnehmung, welches eben dasselbe ist, mit dem schlechthin man-

nigfaltigen, niemals auf gleiche Weise sich verhaltenden und also eigentlich nicht seienden. Dafs aber Platon diesen im Sophisten und sonst gangbaren Ausdruk des Nichtseienden hier vermeidet, und dadurch, wiewol gewifs unabsichtlich, das Zusammenrükken beider Stellen erschwert, hat wol seinen Grund theils darin, dafs hier doch wirklich dieselbe Sache von einer andern Seite angesehen wird, und also auch anderer Ausdrükke bedarf, theils aber auch wollte sich Platon wol der Sprache der Pythagoreer, um so mehr, als er sich hier schon auf dem Wege zum Timäos befindet, bedienen, um auch dadurch die Uebereinstimmung seiner und ihrer Denkart zu zeigen. Dieses Unbestimmte also und das die Bestimmung mit sich bringende, hier unter dem Schema der Zahl vorzüglich dargestellt, weil eben diese die Mitte ausdrükt zwischen dem unendlich vielen und dem Einen, sind die beiden Quellen des gewordenen Seins; die wahre Ursache aber desselben ist dasjenige, was jene beiden bindet und vermischt, die ewige Natur des Zeus, auch unter dem Namen der Vernunft aufgestellt, in welcher auch schon der Sophist das nothwendige Ineinander des Seins und des Erkennens angedeutet hatte. Sehr kurz und unvollständig ist allerdings diese Darstellung, nicht nur für das Bedürfnifs des Lesers, sondern auch mit jener verglichen, der sie zur Ergänzung dient, wiewol sie den Vorzug hat, nicht so indirect sondern positiver ausgesprochen zu sein. Wenn daher irgend etwas von dem bisherigen, so kann dieser Theil unseres Gesprächs vielleicht die Ansicht rechtfertigen, als sei das volle Verständnifs der Lehre des Platon aus seinen Werken nur seinen Schülern vorbehalten gewesen, die

sich dabei des übrigen Unterrichtes erinnern konnten, Andern aber müsse das Beste verborgen bleiben. Allein so übel ist es doch nicht bestellt um uns; sondern aufmerksame Leser, welche bisher den Entwiklungen der Lehre von den Formen und von dem ursprünglichen Sein und dem abgeleiteten gefolgt sind, werden auch hier folgen. Was aber auch solchen noch auffallend bleiben muſs, nemlich wie nun Platon darüber, daſs er das allgemeine Ursächliche als die Vernunft oder den Geist bezeichnet, sich nur auf das allgemeine Gefühl beruft, und wie er jenes Unbestimmte als ein ursprüngliches sezt, von der ewigen Natur des Zeus, inwiefern ihr die königliche Seele einwohnt, nicht hervorgebracht, sondern nur gebunden, darüber werden auch die unmittelbaren Schüler des Mannes nicht wissenschaftlicher belehrt worden sein als wir es aus dem Phädon sind, wo sich Sokrates eben so bei dem ordnenden Geiste beruhiget, und wo die Art den Gegensaz zwischen Leib und Seele zu behandeln auch schon auf Ursprünglichkeit des Unbestimmten schlieſsen läſst. Mit dieser Darstellung des gewordenen Seins hängt denn ferner auf das genaueste zusammen, und dagegen mit der Frage über den Vorzug der Lust oder der Erkenntniſs so gut als gar nicht, was hier fast nur im Vorübergehn und die Art der Verbindung des gewordenen Seins mit dem ursprünglichen nicht sowol erklärend als nur andeutend gesagt wird von der Seele des Ganzen. Auch dieses beruht uns auf dem Phädon, und wird in seiner ganzen Bedeutung wol nur von demjenigen gemerkt werden, der im Sinne hat, wie dort aus der Natur des Bewuſstseins und dem Gesez, unter welchem alle Gegensäze im Gebiete der Er-

scheinung stehen, die Ewigkeit der Seele ist gezeigt, und gleichsam ein Wechsel aufgestellt worden zwischen einem persönlichen Sein derselben und einem nicht persönlichen. Zu diesen Andeutungen gehört auch noch die höchst merkwürdige Erweiterung, welche die Lehre von der Erinnerung hier erhält, indem auf dieselbe Weise wie dies im Menon und Phädon von den Begriffen dargethan ist, hier auch jedes selbst thierische Verlangen angesehen wird, als müsse dabei auch, wo es zum ersten Male vorkommt, eine Erinnerung zum Grunde liegen an denselben Zustand, nach welchem gestrebt wird, welches offenbar die Abzwekkung hat, daſs auch der thierische Instinkt in die Natur der allgemeinen Seele soll aufgenommen werden.

Rafft man sich nun alles zusammen, was über den unmittelbaren Zwek des Gespräches, Lust nemlich und Erkenntniſs zu vergleichen, hinausgeht, und fragt nach dem Bande, wodurch dennoch jene Andeutungen mit dieser Abhandlung zu Einem Ganzen verbunden sind: so liegt die Antwort zunächst in einer Stelle, wo Sokrates sagt, wenn Lust das Gute wäre, so könnte es nur in der Seele sein, in den Leibern aber und allen andern schönen und guten Dingen gebe es dann gar keines. Dieses also lag ihm am Herzen, das Gute zu bestimmen nicht nur für das Leben des Menschen, sondern auch zumal für das ganze Gebiet des gewordenen Seins, und muſste auch demjenigen anliegen, welcher nicht nur für die Erkenntniſs des Menschen selbst, sondern auch für die aller andern Dinge die Idee des Guten zum Princip gemacht hatte. Und eben diese gemeinschaftliche Grundlage aufzustellen für die Bücher vom Staate sowol als für den Timäos, ist das Ziel dieser Er-

örterungen über das gewordene Sein als Mischung, welche nur offenbaren sollen, welches wol das Gute für dasselbe sein könne. Denn nachdem er so das Wesen des Guten gefunden, und zuvor noch, was hier ebenfalls geschieht, sich gereiniget, daſs nicht die hiesigen Dinge, wie sie wirklich vorkommen in der Erfahrung, ihm Gegenstand des Wissens sein können, sondern nur ihre Idee, dasjenige, dem sie gleich zu sein streben, aber immer zuükbleiben, nun konnte er zur Darstellung übergehn des Menschen sowol als der Natur, und der Philebos ist in dieser Hinsicht vorzüglich der unmittelbare Eingang zu beiden groſsen Werken.

Aus dieser Absicht nun erklärt sich auf ziemlich leichte Art manches schwerverständliche und von den Meisten übersehene. Wie zum Beispiel die Erkenntniſs und die Lust an den vierten und fünften Plaz herunterrüken statt des zweiten und dritten. Nemlich am Ende werden beide Absichten vereint, und also die formellen Momente des Guten, auf denen die Vollkommenheit der Mischung überhaupt als solcher beruht, und welche auch den Dingen gemein sind, vorangestellt, und was dem Menschen besonders einwohnt, macht den Beschluſs. Ferner warum doch der Geist, welcher als die Ursache, als das Weltordnende und selbst mischende eingestanden das schlechthin gute und des ersten Plazes würdig ist, hier nur den dritten erhält. Nemlich es ist hier nicht von dem göttlichen und höchsten Geiste die Rede, sondern von dem in die Mischung selbst eingegangenen als solchen. Wiewol hier immer einige nicht zu verhehlende Unklarheit zurükbleibt. Denn die Wahrheit, die Sokrates zuerst als Bedingung einer jeden Mischung fodert, ohne welche gar

keine zu Stande kommen kann, diese vertauscht er hernach gegen den Geist. Man müſste denn erklärend sagen, daſs allerdings auch den Dingen erst der Geist die Realität zubringe, und also mit Recht der vermittelnde auch in der Mitte stehe zwischen den allgemeinen Momenten des Guten und den dem Menschen eigenthümlichen. Auch dieses nicht weniger unklare versteht man wol nur so, weshalb nemlich Sokrates zuerst Maaſs und Schönheit gewissermaſsen für einerlei erklärt, und dann beide wiederum auf das bestimmteste trennt; weil nemlich durch das Maaſs überhaupt jedes erst Einheit bekommt und Ein Ding wird, die Schönheit aber die hinzukommende Vollkommenheit ist zu jener wesentlichen.

Aus dem bisher gesagten muſs nun erhellen, daſs unmittelbar und zunächst unser Gespräch eintritt zwischen den Phädon als seinen unmittelbaren Vorgänger und die beiden darstellenden Werke, den Staat und den Timäos, und daſs es in seiner Beziehung auf den lezten, wenn wir am weitesten zurükgehn wollen, sich auf den Parmenides gründet, zunächst aber und unmittelbar auf den Sophisten, dessen dialektische Tiefe es ergänzt durch sinnlich anschauliche Klarheit. Theils dieserhalb aber, und theils weil doch die Beziehung auf den Staat und also der ethische Charakter das herrschende ist, hat es auch nicht wie der Sophist und der Timäos einen Andern zum Führer, sondern den Sokrates. Nemlich der ausdrüklich angekündigte minder allgemeine Gegenstand, die Bestimmung des Guten für den Menschen ist die besondere Grundlage der Bücher vom Staat, weil nur nach festgesezter Unterordnung der Lust die Idee eines wahrhaft gemeinsamen Le-

bens kann aufgestellt werden, sonst aber bloſs den gegenseitigen Kampf des Eigennuzes übrig bleibt zu vermitteln. Daher denn auch die Bücher vom Staate sehr natürlich eben hiemit wieder beginnen.

Von der Hauptmasse nun, welche sich mit der Vergleichung von Lust und Erkenntniſs beschäftiget, kann man sagen, daſs sie den Theätetos und den Gorgias vereint wieder aufnimmt und vollendet, so daſs der Philebos uns zugleich eine Rechtfertigung ist für unsere Zusammenstellung jener beiden Gespräche. Denn was hier von der falschen Vorstellung gesagt wird, ist ganz dasselbe, was schon im Theätetos aufgestellt war, dort aber für die Meisten unter der skeptischen Bekleidung mag verloren gegangen sein; und überhaupt das ganze Verhältniſs der Wahrnehmung, zu der schon die Aussage und das Urtheil in sich enthaltenden Vorstellung sezt den Theätetos voraus und ergänzt ihn. Was aber von der Lust verhandelt wird, offenbar eine vortreflich ausgeführte physiologische Anschauung, ist eben so theils Wiederholung theils Ergänzung, und allerdings eine weit tiefer in die Natur des Gegenstandes eindringende, des Gorgias. Und um soviel reifer und besonnener unser Gespräch ist als jenes, um so viel milder ist es auch. Platon rechtfertiget hier das dortige harte Verfahren gegen die Hedoniker als nothwendig, wenn man ohne irgend die Personen zu meinen doch die Denkart in ihrem eigentlichen Wesen darstellen will; aber wie leise berührt er die Sache. Ja auch über die dort so tief herabgesezte Redekunst kommt eine mildernde Aeuſserung vor. Auch von der Tragödie und Komödie ist auf eine andere Weise die Rede, wiewol die scharfsinnige

Art, wie er erklärt, was uns dabei begegnet, sich allerdings auf seinen gewiſs damals allgemein bekannten Widerwillen gegen diese Dichtungsarten bezieht, nur nicht als ob die Bücher vom Staat schon früher niedergeschrieben worden, und hier sollten vertheidiget werden.

Soviel möge, was den Inhalt betrift, voraus erinnert sein. Die Form aber anlangend so ist freilich wahr, daſs der Philebos in seiner innern Construction den Kerngesprächen dieser indirecten Reihe nahe genug liegt, die äuſsere Behandlung aber kann man wol mit Recht etwas vernachläſsiget nennen, und es wird wol ein allgemeines Urtheil sein, daſs er von dieser Seite keinen so reinen Genuſs gewährt, als die meisten der bisherigen Platonischen Werke. Der eigentliche dialogische Charakter, wie wir ihn bei Platon zu finden gewohnt sind, tritt nicht recht hervor, das Gespräch macht sich nicht von selbst, wie denn auch schon die Entstehung des Gegenstandes hinter die Bühne geschoben wird, die Uebergänge sind weder durch die Zufälligkeiten des Gesprächs, noch durch die Meinungen und Einwürfe des Mitredenden und seine besondere Natur herbeigeführt, sondern das Ganze liegt fertig in dem Haupte des Sokrates, und tritt mit der ganzen Persönlichkeit und Willkühr einer zusammenhängenden Rede heraus; kurz man sieht ganz deutlich, daſs hier bei dem Uebergang zu den eigentlich darstellenden Werken das Dialogische dem Platon anfängt, nur eine äuſsere Form zu sein, von der er sich nicht losmachen kann theils aus Gewöhnung, theils weil er den Sokrates nicht entbehren will. Vielleicht weil er die Unbequemlichkeit dieser Stellung fühlt, wendet er allerlei künstliche Belebungsmittel an, die wol nicht

sonderliche Wirkung thun; die Rede wird bisweilen inhaltslos und etwas steif hin und hergeworfen, um etwas mehr als die gewöhnlichen Beantwortungsformeln hinein zu bringen. So daſs man sagen möchte, es sei eine gewisse Unlust über diese Reden von der Lust ausgebreitet, man merke die Uebersättigung des Schriftstellers an dem bisherigen indirecten Verfahren, und mimischer sei nichts gehalten, als wie man zumal gegen den Schluſs von allen Reden des Sokrates nicht ohne Nachtheil der Sache merkt, daſs er eilt und sehnlich wünscht, von den Jünglingen losgelassen zu werden.

PHILEBOS.

SOKRATES. PROTARCHOS. PHILEBOS.

11 Sok. Sieh also zu, Protarchos, was für eine Rede du jezt vom Philebos übernehmen willst, und gegen was für eine von unserer Seite streiten, ob sie dir auch etwa nicht zu Sinne gesprochen ist. Wollen wir sie uns beide noch einmal wiederholen?

Prot. Allerdings.

Sok. Philebos nemlich sagt, dafs für alles lebendige in dem Wolbefinden das Gute bestehe, und in der Lust und dem Vergnügen und was sonst mit dieser Gattung zusammenstimmt. Von unserer Seite aber ist das Bedenken, dafs vielleicht doch nicht dieses, sondern das Vernünftigsein und das Erkennen und sich erinnern, und was wiederum hiemit verwandt ist, richtige Vorstellung und folgerechtes Zusammendenken, besser und treflicher sein mag, als Lust für alles was nur daran theilnehmen kann, ja für diese theilnehmungsfähigen das vortheilhafteste von allem, für die jezigen sowol als für die künftigen. Ist es nicht dies ohngefähr, Philebos, was jeder von uns sagt?

Phil. Ganz unstreitig, o Sokrates.

Sok. Und übernimmst du diesen dir jezt aufgetragenen Saz, o Protarchos?

Prot. Ich muſs ihn wol übernehmen; denn der schöne Philebos ist uns ja ermüdet.

Sok. Und auf alle Weise soll doch das Wahre darüber herausgebracht werden?

Prot. Das soll freilich.

Sok. Wolan! so laſs uns auſser dem vorigen auch noch dieses feststellen.

Prot. Was doch?

Sok. Daſs jezt auch jeglicher von beiden unternehmen muſs eine gewisse Beschaffenheit und Verfassung der Seele als diejenige aufzuzeigen, welche allen Menschen vermag das Leben glükselig zu machen. Nicht so?

Prot. Allerdings so.

Sok. Also ihr die des Wolbefindens, und wir dagegen die des Vernünftigseins.

Prot. So ist es.

Sok. Wie aber wenn sich noch eine andere bessere als beide zeigt? werden wir nicht dann, wenn sie sich der Lust verwandter zeigt, zwar beide von der jene Beschaffenheit festhaltenden Lebensweise überwunden werden, doch aber dann das Leben der Lust besser sein als das der Erkenntniſs?

Prot. Ja.

Sok. Wenn aber der Vernünftigkeit ver- 12
wandter, dann siegt doch die Vernunft über die Lust und diese wird besiegt. Gebt ihr zu, daſs dies so fest stehe, oder wie?

Prot. Mir wenigstens gefällt es.

Sok. Wie aber dem Philebos? was meinst du?

Phil. Mir ist auf alle Weise annehmlich, und wird es immer sein, daſs die Lust siegt. Du aber, Protarchos wirst ja selbst wissen.

Prot. Nachdem du uns die Rede übergeben, o Philebos, bist du auch nicht mehr Herr darüber, dem Sokrates dies zuzugestehen oder nicht.

Phil. Richtig gesprochen. Ich will mich auch nur lossagen, und rufe jezt die Göttin zum Zeugen.

Prot. Auch wir wollen es dir mit bezeugen, dafs du das gesagt hast, was du sagst. Allein das weitere, o Sokrates, wollen nun wir mit Philebos gutem Willen, oder wie er sonst will, durchzuführen suchen.

Sok. Das wollen wir suchen, und zwar von der Göttin anfangend, von welcher dieser behauptet, sie werde zwar Aphrodite genannt, ihr eigentlichster Namen aber sei Lust.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Meine Angst aber, Protarchos, die ich immer habe wegen der Benennung der Götter, ist gar nichts gewöhnliches, sondern ärger als jede Furcht. So auch jezt will ich die Aphrodite, wie es ihr selbst lieb ist, genannt haben; von der Lust aber weifs ich, dafs sie ein gar krauses Ding ist, und eben von ihr, wie gesagt, müssen wir anfangen, daran zu gehn und zuzusehen, was für eine Natur sie eigentlich hat. Denn so anzuhören ist sie freilich ganz einfach nur Eins, aber vielfältige Gestalten nimmt sie doch an, und die einander auf gewisse Weise ganz unähnlich sind. Denn sieh nur, Lust schreiben wir dem ausschweifenden Menschen zu, und Lust auch wiederum dem besonnenen, eben inwiefern er besonnen ist; und eben so Lust dem Unvernünftigen und mit unvernünftigen Meinungen und Hofnungen erfüllten, und Lust auch wiederum dem Vernünftigen, eben inwiefern er vernünftig ist;

und wenn nun einer von diesen beiden Arten der Lust, daſs sie einander ähnlich wären, behaupten wollte, wie sollten wir den nicht mit vollem Recht für unvernünftig halten?

Prot. Freilich entstehen diese, o Sokrates, aus entgegengesezten Dingen, doch aber sind sie selbst einander nicht entgegengesezt. Denn wie sollte nicht Lust der Lust, dieselbige Sache sich selbst am ähnlichsten sein unter allen Dingen?

Sok. Freilich auch Farbe, du Wunderlicher, von der Farbe wird wenigstens was dieses selbst betrift das Farbesein auch ganz und gar nicht einmal verschieden sein; aber das Weiſse, wissen wir doch alle, ist dem Schwarzen auſser der Verschiedenheit auch noch das allerentgegengesezteste. Eben so Gestalt ist mit der Gestalt in derselben Hinsicht der Gattung nach ganz eins, die Arten aber sind den Arten theils ganz entgegengesezt, theils haben sie tausendfältige Verschiedenheiten von einander. Und vieles andere werden wir finden, daſs es sich eben so verhält, so daſs du dieser Rede nicht trauen darfst, welche auch das Entgegen- 13
gesezte zu Einem macht. Ich fürchte aber, daſs wir manche Lust der andern werden entgegengesezt finden.

Prot. Vielleicht! aber wie soll das unserm Saze schaden?

Sok. Weil du sie, werden wir sagen, ohnerachtet sie einander unähnlich sind, doch alle noch mit einem andern Namen benennst. Denn du sagst ja, daſs alles angenehme gut sei. Daſs nun das angenehme nicht alles angenehm wäre, wird niemand bestreiten. Aber da vieles davon schlecht ist, und nur anderes gut, wie wir sagen, nennst du es doch alles gut, obgleich du

selbst, dafs es einander unähnlich ist, in der Erklärung zugeben mufst, wenn dir es jemand abdringen will. Was ist nun das selbige den schlechten gleichermafsen wie den guten einwohnende, weshalb du aller Lust zuschreibst, dafs sie gutes ist?

Prot. Wie sagst du, Sokrates? Glaubst du wol, dafs irgend jemand einräumen werde, nachdem er einmal gesagt, die Lust sei eben das Gute, er sich hernach werde gefallen lassen, dafs du sagst, einige gewisse Arten der Lust wären zwar gut, andere gewisse Arten von ihnen aber schlecht?

Sok. Doch aber dafs sie einander unähnlich sind wirst du gestehen, und einige auch entgegengesezt.

Prot. Nicht doch sofern sie Lust sind.

Sok. Da werden wir wieder auf dieselbe Rede getrieben, o Protarchos, und werden auch nicht einmal, dafs eine Lust von der andern verschieden sei, sondern dafs sie alle ähnlich sind, behaupten müssen. Und alle die eben angeführten Beispiele thun uns nichts; sondern wir werden versuchen, uns an dem zu halten, woran die schlechtesten unter allen, und die zugleich in Reden ganz unerfahren sind.

Prot. Woran meinst du doch?

Sok. Dafs, wenn ich dich nachahmen und mich vertheidigen wollte, wenn ich etwa das Herz gehabt hätte zu sagen, dafs das unähnlichste dem unähnlichsten von allen am ähnlichsten wäre, ich nur dasselbe zu sagen brauchte. Wir würden uns aber jünger zeigen als billig, und unsere Rede würde uns festsizen und drauf gehn. Also lafs sie uns nur wieder umwenden. Und vielleicht wenn wir die glei-

chen Ausfälle machen, werden wir miteinander einig werden.

Prot. Sage wie?

Sok. Nimm an, daſs ich nun meinerseits von dir gefragt würde, o Protarchos.

Prot. Wonach doch?

Sok. Einsicht und Erkenntniſs und Vernunft und alles übrige, was ich am Anfang als gut sezte, wird dem nicht, wenn ich nun weiter ausgefragt werde, was doch das Gute ist, eben dasselbe begegnen wie deiner Rede?

Prot. Wie so?

Sok. Als viele werden uns die sämmtlichen Erkenntnisse erscheinen, und als zum Theil einander unähnlich. Und würden auch einige gar irgendwie den andern entgegengesezt, würde ich wol werth sein, irgend jezt Gespräch zu führen, wenn ich eben dies scheuend sagen wollte, daſs keine Erkenntniſs der andern unähnlich wäre, so daſs uns hernach diese vernünftige Rede wie eine Fabel verloren wäre, 14
und drauf ginge, und wir selbst uns nur auf einer Unvernunft retteten? Sondern das darf keineswegs geschehen, auſser das Retten. Und eben dies gleiche deines und meines Sazes genügt mir. Vielerlei Lust und unähnliche soll es geben, und vielerlei Erkenntniſs, und verschiedene. Diese Verschiedenheit nun, o Protarchos, in meinem Gut und in deinem wollen wir uns nicht verbergen, sondern den Muth haben, sie vor uns hinzustellen, ob sie nicht irgendwie weiter durchgeprüft uns zeigen sollte, ob man sagen muſs, Lust sei das Gute oder Einsicht, oder es sei etwas anderes Drittes. Denn jezt ist es uns doch wol nicht darum zu thun, daſs das was ich sage den Sieg davon tragen soll, oder das was du; sondern für das richtigste müssen wir doch wol beide streiten.

Prot. Das müssen wir freilich.

Sok. Laſs uns also zuerst diesen Saz noch mehr durch Uebereinkunft befestigen.

Prot. Welchen doch?

Sok. Der allen Menschen zu schaffen macht mit ihrem Willen und auch wider ihren Willen einigen und bisweilen.

Prot. Erkläre dich deutlicher.

Sok. Ich meine den, auf den wir jezt eben gestoſsen sind, und der von Natur gar wunderbar geartet ist. Denn daſs Eines vieles ist und Vieles eines, ist doch wunderdar zu sagen, und wol leicht zu streiten mit dem, der irgend eines von beiden behauptet.

Prot. Meinst du wenn jemand sagte, daſs ich Protarchos, der ich von Natur Einer bin, doch auch wieder Viele wäre, und einander entgegengesezte, indem er mich als groſs und klein sezte und als leicht und schwer und dergleichen noch tausenderlei?

Sok. Du bringst nur das vor, Protarchos, was schon gemein geworden ist von diesen Wunderbarkeiten über das Eine und Viele, und kurz zu sagen, von Allen schon eingestanden ist, daſs man daran nicht rühren dürfe, weil es kinderleicht ist, und nur für solche, welche meinen, dies könne den Reden groſse Hindernisse in den Weg legen. Ja auch das nicht einmal, wenn einer von einer Sache alle Glieder, die zugleich Theile sind, in seiner Rede durchnehmend den, welcher behauptete, dies alles sei eben zusammen jenes Eine, den auslachte und tadelte, weil er wunderliche Dinge einzuräumen genöthiget wäre, daſs nemlich das Eine vieles ist und unendliches, und das Viele wiederum nur Eines.

Prot. Was meinst denn du, o Sokrates, was noch nicht so zugestanden und allgemein Preis gegeben ist über denselben Saz?

Sok. Wenn jemand, mein Kind, das Eine 15
nicht aus dem Werdenden und Vergehenden nimmt, wie wir jezt eben thaten. Denn hievon und von einem solchen Eins, wie wir jezt eben besprachen, ist schon eingestanden, daſs man es nicht erst prüfen dürfe. Wenn aber jemand den Menschen als Einen sezt, und den Ochsen als Einen, und das Schöne als Eins, und das Gute als Eins, über diese und ähnliche Einheiten entsteht bei fleiſsigerer Behandlung und Auseinanderlegung leicht Streitigkeit.

Prot. Wie meinst du?

Sok. Zuerst ob man wol annehmen darf, daſs es dergleichen Einheiten gebe als wahrhaft seiend. Dann aber auch, wie doch diese, da jede von ihnen immer dieselbe ist, und weder Werden noch Untergang zuläſst, dennoch zuerst zwar eine solche Beharrlichkeit sei, hernach aber in dem Werdenden und Unendlichen wiederum entweder zerstreut und vieles geworden zu sezen ist, oder ganz in ihnen auſserhalb ihrer selbst, was doch für das unmöglichste von allem zu halten wäre, daſs dasselbige zugleich Eines ist und in Vielen wird. Dies ist in dergleichen Dingen, nicht aber jenes, o Protarchos, aller Zweifel Ursache, wenn es nicht richtig bestimmt wird, aber auch wieder aller Sicherheit wenn richtig.

Prot. Also müssen wir wol, o Sokrates, für jezt zuerst dieses verarbeiten.

Sok. Wie ich wenigstens rathen möchte.

Prot. Und nimm nur immer an, daſs wir hier alle dir in dergleichen folgen. Den Philebos aber wäre wol am besten, für

jezt nicht durch Fragen aufzustören, da er ruhig liegt.

Sok. Wohl! Wobei soll man nun aber wol diesen grofsen und vielfältigen Streit über das Bezweifelte anfangen? Etwa hiebei?

Prot. Wobei?

Sok. Wir sagen doch, dafs Eines und Vieles unter der Rede dasselbe werdend überall herumlaufe, wo nur etwas geredet wird, immer und schon lange wie jezt. Und dafs das weder jemals aufhören wird, noch auch jezt erst angefangen hat; sondern es ist dies soviel ich sehe ein unsterbliches und nie veraltendes Begegnifs aller Reden unter uns. Wer aber von jungen Leuten zuerst davon kostet, der ergözt sich daran, als hätte er einen ganzen Schaz von Weisheit gefunden, und ist ganz begeistert vor Freude, und lüstern jegliche Rede aufzustören, indem er die Sache bald auf die eine Seite wälzt und in eins zusammenrührt, bald wieder sie aufwikkelt und zertheilt, zuerst und am meisten sich selbst in Rathlosigkeit stürzend, zunächst aber auch, wen er jedesmal festhält, sei es nun ein jüngerer oder ein älterer oder von gleichem Alter mit ihm, ohne weder des Vaters zu schonen noch der Mutter, noch irgend eines
16 andern Hörers, ja fast auch nicht einmal der andern Thiere, nicht nur der Menschen nicht. Denn Barbaren würde er gewifs keinen schonen, wenn er nur irgend woher einen Dolmetscher bekommen könnte.

Prot. Aber siehst du denn nicht, Sokrates, wieviel wir unserer sind, und alles Jünglinge? und fürchtest du nicht, dafs wir uns mit dem Philebos über dich hermachen, wenn du uns schmähst? Jedoch, denn wir verstehen recht gut was du meinst, wenn es eine

Art giebt und einen Rath um eine so groſse Verwirrung aus unserer Rede ganz sachte los zu werden, und einen bessern Weg als diesen zu unserm Saze zu finden: so gieb du dir nur Mühe darum, und wir wollen dir nach Vermögen folgen. Denn nichts geringfügiges ist unsere dermalige Rede, o Sokrates.

Sok. Freilich nicht, ihr Kinder, wie euch Philebos immer anredet: und einen schönern Weg giebt es nicht, und kann es nicht geben, als den, welchen ich zwar immer liebe, oft aber auch schon, wenn ich ihn verloren hatte, in der Irre und rathlos zurükgeblieben bin.

Prot. Welcher ist dieser? er werde uns nur angezeigt.

Sok. Der zu beschreiben zwar gar nicht schwer ist, einzuschlagen aber sehr schwer. Denn alles, was jemals mit der Kunst zusammenhängend ist erfunden worden, hat man durch ihn entdekt. Siehe nun, welchen ich meine.

Prot. Sage nur.

Sok. Als eine wahre Gabe von den Göttern an die Menschen, wofür ich es wenigstens erkenne, ist einst von den Göttern herabgeworfen worden durch irgend einen Prometheus, zugleich mit einem glanzvollesten Feuer und die Alten besseren als wir und den Göttern näher wohnenden haben uns diese Sage übergeben, aus Einem und Vielem sei alles, wovon jedesmal gesagt wird daſs es ist, und habe Bestimmung und Unbestimmtheit in sich verbunden. Deshalb nun müſsten wir, da dieses so geordnet ist, immer Einen Begriff von allem jedesmal annehmen und suchen; denn finden würden wir ihn gewiſs darin. Wenn wir ihn nun ergriffen haben, dann nächst dem Einen, ob etwa zwei

darin sind zu sehn, wo aber nicht, ob drei oder
irgend eine andere Zahl, und mit jedem einzel-
nen von diesen darin befindlichen eben so, bis
man von dem ursprünglichen Einen nicht nur
daſs es Eins und Vieles und Unendliches ist sieht,
sondern auch wievieles; des Unendlichen Be-
griff aber auf die Menge nicht eher anwenden,
bis einer die Zahl derselben ganz übersehen
hat, die zwischen dem Unendlichen und dem
Einen liegt, und dann erst die einzelne Einheit
von allem in die Unendlichkeit freilassen und
verabschieden. Die Götter nun, wie ich sagte,
haben uns so überliefert zu untersuchen und
zu lernen und einander zu lehren. Die jezigen
Weisen unter den Menschen hingegen sezen
Eines wie sie es eben treffen, und oftmals
17 schneller und kürzer als es sich gehörte, und
nach dem Einen gleich unendliches; das in der
Mitte aber entgeht ihnen, wodurch doch eben
zu unterscheiden ist, ob wir in unsern Reden
dialektisch oder nur streitsüchtig mit einander
verfahren.

Prot. In einigem, o Sokrates, glaube ich dich wol zu verstehen, von anderem aber muſs ich erst noch deutlicher vernehmen, wie du es meinst.

Sok. Ganz deutlich, o Protarchos, ist was ich meine an den Buchstaben; fasse es also nur an dem, worin du selbst unterrichtet bist.

Prot. Wie so?

Sok. Die Stimme ist uns doch wol Eine, die durch unsern Mund ausgeht, und unendlich mannigfaltig ist sie auch wiederum bei Allen und Jedem.

Prot. Wie sollte sie nicht!

Sok. Aber durch keines von beiden sind wir doch irgend der Sache kundig, weder weil

wir das Unendliche in ihr kennen, noch weil das Eine, sondern weil das wievielerlei und welcherlei, dies ist es, was jeden von uns zum Sprachkundigen macht.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Und eben so was zum Tonkünstler macht ist ganz dasselbige.

Prot. Wie so?

Sok. Die Stimme ist es doch auch was jene Kunst ausmacht, und ist nur Eine in ihr?

Prot. Wie sollte sie nicht!

Sok. Laſs uns nun aber auch ein zweifaches in ihr sezen, hohes und tiefes, und das Einstimmige als das dritte. Oder wie?

Prot. Allerdings so.

Sok. Aber noch lange wärest du nicht der Tonkunst kundig, wenn du nur dieses wüſstest; sondern nur, wenn du auch dies noch nicht einmal weiſst, bist du um es grade heraus zu sagen noch gar nichts werth in dieser Sache.

Prot. Freilich nicht.

Sok. Aber Freund, wenn du die Zwischenräume der Stimmen aufgefaſst hast, wieviel deren sind der Zahl nach, und welcherlei an Höhe und Tiefe und die Erklärungen dieser Zwischenräume, und wieviele Verbindungen wieder aus ihnen entstehen, welche eben die Aelteren erkannt und uns ihren Nachfolgern überliefert haben sie Tonarten zu nennen und eben so ähnliche Verhältnisse, die sich in den Bewegungen des Leibes finden, welche man in Zahlen gemessen, wie sie sagen Takte und Maaſse nennen muſs, und zugleich bedenken, daſs man alles, was Eins und Vieles ist, auf dieselbe Weise zu untersuchen hat; wenn du dies so aufgefaſst hast, dann bist du der Sache kundig geworden, und wenn du irgend etwas ande-

tes auf eben die Weise untersucht und gefaſst hast, dann bist du darin zur Einsicht gelangt. Das unendliche aber der Mannigfaltigkeit in jeglichem Dinge macht jedesmal, daſs du in der Kenntniſs auch nicht zu Ende kommst, und nicht zu nennen bist in der Sache noch mitzuzählen, da du ja in keiner Sache niemals irgend auf die Zahl siehst.

Prot. Sehr schön, o Philebos, scheint mir Sokrates, was er jezt gesagt hat, vorgetragen zu haben.

Phil. Auch mich dünkte es eben so. Allein was geht uns doch diese Rede an, daſs sie an uns ist gerichtet worden, und was will sie von uns?

18 Sok. Ganz mit Recht, o Protarchos, hat uns Philebos hiernach gefragt.

Prot. Allerdings, und antworte ihm also.

Sok. Das will ich thun, sobald ich nur noch ein weniges über eben dieses werde auseinandergesezt haben. Nemlich wie wenn jemanden irgend etwas Eines vorgekommen ist, dieser, wie wir sagen, dabei nicht gleich auf das Unendliche sehen muſs, sondern zuvor irgend eine Zahl suchen; so auch auf der andern Seite wenn jemand genöthiget wäre das Unendliche zuerst zu nehmen, muſs er nicht gleich auf das Eine, sondern wiederum auf eine Zahl die doch eine bestimmte Menge von jedem in sich begreift hinsehen, und von dem Allen ausgehend erst bei dem Einen endigen. Laſst uns aber wiederum an den Buchstaben das jezt gesagte betrachten.

Prot. Wie das?

Sok. Nachdem nemlich zuerst die Stimme als ein unendliches aufgefaſst hatte, war es nun ein Gott, oder irgend ein göttlicher Mensch,

wie denn in Aegypten eine Sage geht welche sagt, es sei dies ein gewisser Theuth gewesen, welcher zuerst die Selbstlauter in diesem Unendlichen unterschied, nicht als Eines, sondern als mehrere, und dann wiederum andere, die zwar keinen Laut eigentlich, wol aber ein gewisses Geräusch geben, und wie diese ebenfalls eine gewisse Zahl ausmachen, und der endlich noch eine dritte Art der Buchstaben unterschied, die wir jezt stumme nennen: so stellte er nun sowol die laut und geräuschlosen als einzeln auf, als auch die Selbstlauter und die mittleren auf dieselbe Weise, bis er ihre Zahl zusammenfassend sie einzeln und insgesammt Buchstaben nannte; und da er sah, daſs niemand von uns auch nicht das mindeste ohne sie insgesammt verstehen kann: so faſste er wiederum dieses ihr Band als Eines zusammen und als diese alle vereinigend, und benannte es daher als das Eine zu diesen die Sprachkunst.

Phil. Dies habe ich nun noch deutlicher als jenes an sich und in Bezug auf einander verstanden, o Protarchos. Dieselbe Kleinigkeit aber fehlt mir auch jezt noch an der Sache, wie vorher.

Sok. Etwa, o Philebos, was dies wol zur Sache austrägt?

Phil. Ja das ist es, wonach Protarchos und ich schon lange suchen.

Sok. Wahrhaftig, ihr seid schon eben dabei, und sucht es doch, wie du sagst, noch immer?

Phil. Wie doch?

Sok. War uns nicht von Anfang an die Rede von Vernünftigkeit und Lust, welche von beiden zu wählen wäre?

Prot. Wovon anders?

Sok. Und jede von beiden sagen wir doch ist Eins?

Phil. Freilich.

Sok. Eben dieses also fragt die vorige Rede uns ab, wie doch jede von beiden Eines ist und Vieles, und wie sie nicht gleich unendlich sind, sondern zuvor jede ihre bestimmte Zahl haben, ehe sie beide unendlich werden.

19 Prot. In eine gar nicht schlechte Aufgabe hat uns ich weiſs nicht auf welche Weise rings herumführend Sokrates hineingeworfen. Siehe daher zu, welcher von uns beiden das jezt gefragte beantworten soll. Denn vielleicht ist es wol lächerlich, wenn ich, der ich die Rede vollständig zu übernehmen mich erklärt habe, nun, weil ich das jezt gefragte nicht zu beantworten vermag, es dir wieder zurükschiebe; noch lächerlicher aber bei weitem, glaube ich, wenn keiner von uns beiden es vermöchte. Ueberlege also, was wir thun sollen. Nach den Arten der Lust nemlich scheint mir Sokrates jezt zu fragen, ob es deren giebt oder nicht, und wieviele und was für welche, und nach der Einsicht eben so auf dieselbe Weise.

Sok. Vollkommen richtig, o Sohn des Kallias. Denn wenn wir dies nicht mit jedem Einen und ähnlichen und selbigen zu thun wissen, und eben so mit dem Gegentheil davon, wird, wie die eben durchgeführte Rede uns nachgewiesen hat, keiner von uns in nichts auch nur irgend etwas werth sein.

Prot. So scheint es fast wol, o Sokrates, sich zu verhalten. Allein schön ist es freilich alles zu wissen dem Weisen; doch die nächstbeste Fahrt wenigstens scheint zu sein, daſs man sich selbst nicht verkenne. Was mir dieses jezt sagen soll, will ich dir erklären. Du

hast uns allen, o Sokrates, diese Unterredung
hier zugestanden und dich selbst um zu bestim-
men, welches wol unter den menschlichen Din-
gen das vortreflichste ist. Denn da Philebos be-
hauptete Lust, Vergnügen und Freude, und
alles was es dergleichen giebt wären es, so hast
du dem widersprochen, nicht das wäre es, son-
dern jenes, was wir uns jezt schon oft absicht-
lich wiederholt haben, und mit Recht, damit
beides uns fest im Gedächtniſs bleibe, indem wir
es prüfen. Du behauptest nemlich, wie zu se-
hen ist, was man mit Recht für ein besseres Gut
als die Lust wenigstens erklären könne, sei Ver-
nunft, Erkenntniſs, Verstand, Kunst, und alles
damit verwandte müsse man zu erlangen su-
chen, nicht aber jenes. Da nun beide Meinun-
gen nicht unbestritten sind vorgebracht worden,
haben wir dich scherzhafterweise bedroht, wir
würden dich nicht nach Hause lassen, bis diese
Reden so zu Ende gekommen, daſs etwas genü-
gendes darüber bestimmt wäre. Und du hast
eingewilliget, und hiezu uns dich selbst herge-
geben. Also sagen wir wie die Kinder, was
einmal ordentlich geschenkt ist, kann nicht zu-
rükgenommen werden. Höre demnach auf, un-
serer jezigen Verhandlung auf diese Weise zu
begegnen.

Sok. Auf welche meinst du?

Prot. Daſs du uns in die Enge treibst,
und immer weiter zurük nach solchen Dingen
fragst, worauf wir dir im Augenblik keine be- 20
friedigende Antwort zu geben wissen. Denn
das wollen wir nicht gelten lassen, daſs jezt die
Sache mit unser aller Rathlosigkeit endigen soll;
sondern wenn wir es auszurichten unvermögend
sind, muſst du es ausrichten, denn du hast es
versprochen. Gehe also nun selbst mit dir zu

Rathe, ob du die verschiedenen Arten der Lust und der Erkenntniſs aufstellen sollst, oder es lassen, falls du etwa auf eine andere Weise im Stande und gesonnen bist, das jezt unter uns streitige anderswie deutlich zu machen.

Sok. Nun habe ich doch nichts arges mehr zu erwarten, da du dich hierüber so erklärst. Denn dies, wenn du gesonnen bist, macht aller Furcht über alles ein Ende. Ueberdies aber hat mir wol ein Gott selbst etwas in Erinnerung gebracht, zu unserm Besten.

Prot. Wie so? und was?

Sok. Reden, die ich schon lange gehört habe im Traume oder auch wachend, fallen mir jezt ein von Lust und Einsicht, daſs keines von beiden das Gute ist, sondern etwas anderes drittes von ihnen verschiedenes und besseres als Beide. Zeigte sich uns nun dieses jezt deutlich: so wäre es mit der Lust schon vorbei, und sie könnte nicht siegen, denn das Gute wäre nicht mehr einerlei mit ihr. Oder wie?

Prot. Allerdings so.

Sok. Und der Arten der Lust bedürften wir dann zur Bestimmung gar nicht mehr, wie ich meine und die Rede selbst im Fortgang es noch deutlicher zeigen wird.

Prot. Vortreflich gesagt, und führe es nun auf diese Art weiter.

Sok. Nur einiges wenige laſs uns vorher noch mit einander ausmachen.

Prot. Was doch?

Sok. Ist das Loos des Guten wol, nothwendig vollendet zu sein, oder nicht vollendet?

Prot. Vor allem andern offenbar doch das vollendetste, o Sokrates.

Sok. Und wie? ist das Gute genügend?

Prot. Wie sollte es nicht! und noch dazu alles andere hierin übertreffend.

Sok. Und dies muſs man doch am allernothwendigsten davon sagen, daſs, wer es nur erkennt, auch danach trachtet und strebt es zu gewinnen und es für sich zu haben, und sich um alles übrige nichts kümmert, als nur um das, was mit dem Guten zugleich erlangt wird.

Prot. Dagegen ist nichts zu sagen.

Sok. Betrachten wir also, und beurtheilen nun das Leben der Lust, und das der Einsicht, indem wir sie getrennt betrachten.

Prot. Wie meinst du das?

Sok. Weder soll in dem der Lust irgend Einsicht sein, noch in dem der Einsicht irgend Lust. Denn wenn eines von beiden das Gute ist, darf dies weiter sonst gar nichts bedürfen. Zeigt sich aber eines von beiden noch bedürftig, so kann uns dies nicht mehr das wahrhaft Gute sein.

Prot. Wie sollte es auch!

Sok. Wollen wir also den Versuch machen, 21
an dir dieses zu prüfen?

Prot. Immerhin.

Sok. So antworte denn!

Prot. Sprich nur.

Sok. Möchtest du wol so leben, o Protarchos, daſs du dein ganzes Leben hindurch an allen gröſsten Vergnügungen dich vergnügtest?

Prot. Warum nicht?

Sok. Würdest du wol noch etwas dazu zu bedürfen glauben, wenn du dies ganz vollkommen hättest?

Prot. Keinesweges.

Sok. Sieh doch zu! von Einsehn und Wissen und gehörigem Zusammenstellen, möchtest du davon nichts auch nur sehn?

Prot. Und wozu? Denn ich hätte ja alles weil ich das Vergnügtsein hätte.

Sok. Auf diese Art also lebend würdest du zwar immer an jeglicher gröſsten Lust dich vergnügen —

Prot. Freilich.

Sok. Ohne aber von Vernunft und Erinnerung, Erkenntniſs und Vorstellung, auch nur das mindeste zu haben?

Prot. Richtig.

Sok. Zuerst also muſst du doch schon dieses, ob du vergnügst bist oder nicht, offenbar nicht wissen, da du ja aller Einsicht leer bist.

Prot. Nothwendig.

Sok. Und eben so, da du ja gar kein Gedächtniſs besizest, kannst du offenbar weder dessen, daſs du einst vergnügt warst, dich erinnern, noch kann dir von der Lust, die dir jezt eben zufällt, auch nur das mindeste Andenken zurükbleiben. Wiederum da du auch keine richtige Vorstellung hast, kannst du nicht einmal, indem du dich freust, dir vorstellen daſs du dich freust. Und da du alles richtigen Zusammenstellens in Gedanken beraubt bist, wirst du auch nicht einmal, daſs du in Zukunft noch vergnügt sein wirst, berechnen können, und so nicht ein menschliches Leben leben, sondern irgend eines Polypen oder eines Schaalthieres wie man sie im Meere findet. Oder können wir irgend anders von der Sache denken?

Prot. Wie nur!

Sok. Ist uns nun wol ein solches Leben zu wählen?

Prot. Ganz zum Verstummen hat mich diese deine Rede gebracht.

Sok. Laſs uns nur noch nicht abstehn, sondern nun auch das Leben der Vernunft vornehmen und betrachten.

Prot. Was für eines meinst du?

Sok. Ob wol einer von uns leben möchte, so daſs er zwar alle Einsicht und Vernunft und Wissenschaft und Erinnerung von allem hätte, Lust aber weder viel noch wenig genösse, und eben so wenig Unlust, sondern ganz alles dessen ganz unempfänglich wäre?

Prot. Keine von diesen beiden Lebensweisen ist mir wünschenswerth, noch wird sie wol irgend einem andern glaube ich so vorkommen.

Sok. Wie aber eine beiderseitige, o Protarchos, aus beiden ganz gemeinschaftlich gemischte?

Prot. Aus Lust meinst du, und aus Vernunft und Einsicht?

Sok. So, und eben eine solche meine ich. 22

Prot. Diese wird wol jeder eher als irgend eine von jenen wählen, und zu jenen dazu, nicht nur einer, und ein anderer wieder nicht.

Sok. Verstehen wir nun wol, was uns aus der bisherigen Rede folgt.

Prot. Allerdings; es sind uns drei Lebensweisen vorgelegt worden; von ihrer zweien aber war keine genügend noch wünschenswerth weder für Menschen noch für irgend ein anderes lebendes Wesen.

Sok. Ist nun nicht von diesen schon soviel gewiſs, daſs keine von beiden das Gute in sich hatte? Denn sonst müſste sie ja genügend sein, und vollständig und allen Gewächsen und Thieren wünschenswerth, denen es nur irgend möglich wäre, so ihr ganzes Leben hinzubringen. Und wenn jemand von uns etwas anderes wählte, so ergriffe er das gegen die Natur des wahrhaft

erwählungswerthen wider Willen aus Unwissenheit oder vermöge sonst einer unseligen Nothwendigkeit.

Prot. So muſs es sich allerdings wohl verhalten.

Sok. Daſs man also des Philebos Göttin, und das Gute nicht für einerlei halten darf, das dünkt mich hinlänglich gezeigt zu sein.

Phil. Aber auch deine Vernunft, o Sokrates, ist nicht das Gute, sondern unterliegt wol denselbigen Einwendungen.

Sok. Vielleicht, o Philebos, die meinige wol, die wahrhafte und göttliche Vernunft aber glaube ich wol nicht, sondern mit der wird es sich wol ganz anders verhalten. Den ersten Preis also will ich jenem gemeinsamen Leben nicht streitig machen, Namens der Vernunft. Wegen der zweiten Stelle aber, müssen wir nun zusehn und überlegen, was wir thun wollen. Denn von diesem gemeinsamen Leben könnten wir nun jeder der eine die Vernunft für die Ursach halten, der andere die Lust. Und so wäre zwar keine von diesen beiden das Gute selbst, aber für die Ursache desselben könnte doch einer eine von beiden ansehn. Darüber nun möchte ich noch um so lieber mit unserem Philebos streiten, daſs, was das auch sei in diesem gemischten Leben, wodurch es zumal erwählungswerth ist und gut, diesem nicht die Lust sondern die Vernunft das verwandtere und ähnlichere ist. Und sonach könnte man von der Lust weder daſs ihr die erste, noch daſs ihr die zweite Stelle zukäme, irgend mit Recht sagen, ja auch noch weiter als die Dritte steht sie zurük, wenn meiner Vernunft für jezt irgend zu glauben ist.

Prot. Aber so läge ja denn, o Sokrates,
wie mir wenigstens scheint, die Lust gänzlich
darniedergeschlagen von dieser jezigen Rede.
Denn im Kampf um den Siegespreis unterliegt
sie. Der Vernunft aber muſs man, wie es
scheint, nachsagen daſs sie sehr weislich um 23
den Siegespreis sich nicht beworben hat; denn
ihr wäre dasselbe begegnet. Geht nun die Lust
auch des zweiten Preises verlustig: so würde ihr
das ja auf alle Weise zur Schande gereichen bei
ihren Verehrern, und sie würde auch denen nicht
mehr so schön wie sonst erscheinen.

Sok. Wie also? ist es nun nicht besser sie lieber gleich zu lassen, und sie nicht der genauesten Prüfung zu unterwerfen und ihr durch Bestimmung weh zu thun?

Prot. Das ist nichts gesagt, Sokrates!

Sok. Etwa weil ich etwas unmögliches ausgesprochen, der Lust weh thun?

Prot. Wenigstens nicht darum allein, sondern auch weil du nicht bedenkst, daſs keiner von uns dich loslassen wird, bis du dies ganz zu Ende führst in deiner Rede.

Sok. Weh also, Protarchos, über die vielen Reden die wir noch vor uns haben, und die gar nicht leicht sind für jezt. Denn wer für die Vernunft auf den zweiten Preis losgehn will, muſs merke ich wol andere Pfeile haben von noch anderer Künstlichkeit, als unsere vorigen Reden. Doch vielleicht sind einige auch wohl dieselben. Also wollen wir nur.

Prot. Wie sollten wir auch nicht.

Sok. Den Anfang aber laſs uns ja versuchen recht vorsichtig festzustellen.

Prot. Was für einen meinst du?

Sok. Alles was jezt ist in dem Ganzen, laſs uns in zwei Theile theilen, oder lieber wenn du willst in dreie.

Prot. Wolltest du wol erklären wonach?

Sok. Laſs uns einige von den vorigen Reden wieder aufnehmen.

Prot. Welche denn?

Sok. Wir sagten doch, Gott habe gezeigt daſs in dem Seienden einiges ist, und unbestimmt, anderes seine Grenze und Bestimmung in sich habend.

Prot. Allerdings.

Sok. Dies also laſs uns als zwei Arten sezen: als eine dritte aber das aus diesen beiden in Eins zusammengemischte. Es ergeht mir aber wie es scheint ganz lächerlich, wenn ich nach Arten etwas auseinander stelle, und zusammenzähle.

Prot. Wie meinst du das, Guter?

Sok. Mir kommt schon wieder vor, als ob noch eine vierte Gattung nöthig wäre.

Prot. Sage welche.

Sok. Sieh doch auf die Ursache der Vermischung dieser beiden mit einander, und seze mir diese zu jenen dreien als das vierte.

Prot. Wirst du etwa auch ein fünftes noch brauchen, welches ihre Trennung bewirkt?

Sok. Vielleicht. Doch glaube ich für jezt wol nicht. Sollte es indeſs nöthig sein, so wirst du mir schon nachsehen, wenn ich noch auf ein fünftes Jagd mache.

Prot. Warum auch nicht.

Sok. Zuerst nun laſs uns von diesen vieren dreie aussondern; und da wir die zweie von ihnen jedes gar vielfach zerspalten und zerrissen sehen, so laſs uns versuchen, wenn wir sie werden jedes in Eins zusammengebracht

haben,

haben, zu bemerken wie wol jedes von ihnen Eins und Vieles war.

Prot. Wenn du mir dies noch deutlicher erklärtest, könnte ich vielleicht folgen.

Sok. Die zweie also, die ich vorlege, sollen sein die eben genannten, das eine das unbestimmte, das andere das bestimmte. Dafs nun 24
gewissermafsen das Unbestimmte Vieles ist, will ich versuchen dir zu erklären, das Bestimmte aber soll auf uns warten.

Prot. Es warte.

Sok. Sieh also. Es ist freilich schwierig und streitig, was ich dich auffodere zu betrachten, aber betrachte es doch. Zuerst an dem wärmeren und kälteren sieh doch ob du wol eine Grenze bemerken kannst, oder ob nicht das Mehr und Weniger, welches diesen Gattungen einwohnt, so lange es ihnen einwohnt gar kein Ende entstehn lafst; denn sobald ein Ende entstände, wäre es selbst auch zu Ende.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Und immer, behaupten wir doch, ist in dem kälteren sowol als wärmeren das mehr und weniger.

Prot. Allerdings.

Sok. Immer also, deutet unsere Rede an, werden diese Beiden kein Ende haben, und da sie also ohne Ende sind, sind sie doch auf alle Weise unbegrenzt.

Prot. Und das gar stark, o Sokrates.

Sok. Sehr gut, lieber Protarchos, hast du dies aufgefafst und mich erinnert, dafs auch dieses Gar stark, was du jezt ausgesprochen hast, und das Gar schwach ganz dieselbe Bedeutung haben, wie das mehr und weniger. Denn worin sie sich befinden, das lassen sie nicht bestimmter Gröfse sein; sondern indem sie in jeg-

liche Handlung ein stärkeres als das schwächere und umgekehrt einzeichnen, bewirken sie ein mehr und minder, und machen die bestimmte Gröſse verschwinden. Denn wie wir eben sagten, wenn sie die bestimmte Gröſse nicht verschwinden machten, sondern diese und das gemessene in die Stelle des mehr und minder und stark und schwach eintreten lieſsen, so müſsten diese selbst aus ihrer Stelle verloren gehn in der sie sich befanden. Denn sie wären nicht mehr wärmeres und kälteres, wenn sie die bestimmte Gröſse aufnähmen. Denn immer vorwärts schreitet das wärmere, und bleibt nicht, und eben so auch das kältere. Das von bestimmter Gröſse aber steht still, und ist aufgehalten im Fortschreiten. Dem zufolge also wäre das Wärmere unbegrenzt, und sein Gegentheil auch.

Prot. Das leuchtet freilich ein, o Sokrates; aber wie du auch sagtest, es ist nicht leicht zu folgen. Wird es indeſs wieder und immer wieder vorgetragen, so muſs wol erhellen, daſs Fragender und Gefragter hinreichend darüber einverstanden sind.

Sok. Sehr wol bemerkt, und wir müssen versuchen es so zu machen. Jezt aber sieh doch zu, ob wir nicht dieses als ein Merkmal von der Natur des Unbegrenzten annehmen wollen, um nicht alles durchgehend die Sache in die Länge zu ziehn.

Prot. Welches meinst du?

Sok. Alles woran wir sehen, daſs es mehr und weniger wird und das stark und schwach und sehr und alles dergleichen annimmt, dies alles müssen wir unter die Gattung des Unbe-
25 grenzten als unter eins zusammenstellen nach unserer vorigen Rede, da wir sagten, daſs wir

alles zerspaltene und zerrissene nach Vermögen müſsten suchen unter Einen Begriff einzuzeichnen, wenn du dich erinnerst.

Prot. Wohl erinnere ich mich.

Sok. Also was nun dieses nicht annimmt, sondern alles entgegengesezte hievon annimmt, zuerst das Gleiche und die Gleichheit und das zwiefache und was sonst eine Zahl ist zu einer anderen und ein Maaſs zum andern, wenn wir dies alles unter das Begrenzte rechneten, würden wir wol ganz recht daran thun. Oder wie meinst du?

Prot. Ganz vortreflich, o Sokrates.

Sok. Wol! aber das Dritte aus diesen beiden gemischten, welche Gestalt sollen wir sagen daſs dieses habe?

Prot. Auch das, denke ich, wirst du mir wol sagen.

Sok. Ein Gott wol, wenn anders einer meine Bitten erhören will von den Göttern.

Prot. So bete denn, und sieh zu.

Sok. Ich sehe schon, und es dünkt mich allerdings, o Protarchos, einer von ihnen uns jezt gewogen zu sein.

Prot. Wie meinst du das, und woran erkennst du es?

Sok. Das will ich dir eben sagen; folge du nur meiner Rede.

Prot. So sage denn.

Sok. Wir sprachen doch eben etwas von wärmerem und kälterem. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sok. Nimm nun auch noch trokkenes und feuchteres dazu und mehr und weniger, und schnelleres und langsameres und gröſseres und kleineres, und was wir sonst noch vorher unter

den das mehr und minder annehmenden Begriff zusammengestellt haben.

Prot. Du meinst unter den des unbegrenzten?

Sok. Ja. Und mit diesem vermische hierauf wiederum die Familie der Begrenzung.

Prot. Was für eine?

Sok. Die wir freilich auch zuvor gesollt hätten, so wie wir die des Unbegrenzten in eins zusammenbrachten, so auch die des grenzartigen zusammenbringen, es aber nicht gethan haben. Aber vielleicht macht es auch jezt noch keinen Unterschied, und haben wir nun diese beiden zusammengebracht, so wird uns auch jene deutlich werden.

Prot. Welche und wie meinst du?

Sok. Ich meine die des gleichen und zwiefachen, und was sonst noch macht daſs das entgegengesezte aufhört sich ungleich zu verhalten, und durch Einbringung des gleichmäſsigen und zusammenstimmenden eine Zahl hervorbringt.

Prot. Ich verstehe. Du willst nemlich offenbar sagen, daſs, wenn ich dieses mische, gewisse Erzeugnisse eines jeden herauskommen werden.

Sok. Das will ich offenbar.

Prot. Sprich also weiter.

Sok. Pflegt also nicht bei Krankheiten die richtige Gemeinschaft beider das Wesen der Gesundheit zu erzeugen?

Prot. Allerdings.

26 Sok. Und wenn in hohes und tiefes, in schnelles und langsames, als unbestimmt, eben dieses selbige hineinkommt, wird es nicht zugleich eine Begrenzung bewirken und die gesammte Tonkunst aufs vollkommenste darstellen?

PROT. Allerdings.

SOK. Und wenn sie in die Kälte und Hize hineinkommt, so hebt sie das allzuheftige und unbegrenzte auf, und bewirkt darin das angemessene und ebenmäſsige.

PROT. Wie sollte sie nicht?

SOK. Hieraus also entstehn uns die geregelten Zeiten und alles was nur schön ist, worin das unbegrenzte und das die Begrenzung in sich habende vermischt werden.

PROT. Wie anders!

SOK. Und tausenderlei anderes übergehe ich anzuführen; wie nächst der Gesundheit auch Schönheit und Stärke, und in der Seele wiederum vielerlei anderes herrliches. Denn da die Göttin erkannte, daſs Uebermuth und jegliche andere Schlechtigkeit keine Begrenzung weder der Lust noch der Sättigung in sich haben: so hat sie Gesez und Ordnung als Begrenzung in sich habend eingerichtet; und du zwar sagtest, sie bringe herunter, ich aber behaupte sie erhalte. Wie aber erscheint es dir, o Protarchos?

PROT. Gar sehr, o Sokrates, ist es so auch nach meinem Sinne.

SOK. Diese dreie also hätte ich abgesprochen, wenn du dich besinnst.

PROT. Ich glaube wol es zu verstehen, eines nemlich denke ich erklärst du als das unbestimmte, eines, das zweite nemlich, als die Bestimmung in den Dingen, das Dritte aber habe ich noch nicht recht inne, was du damit sagen willst.

SOK. Die Menge hat dich eben verwirrt, o Bester, in der Erzeugung dieses dritten. Wiewol ja auch das unbegrenzte uns viele Arten darbot, doch aber eingezeichnet unter das

mehr und seines Gegentheils Begriff erschien es uns als Eins.

Prot. Richtig.

Sok. Die Begrenzung aber halte weder vieles unter sich, noch waren wir auch im mindesten schwierig, daſs sie vielleicht nicht eins wäre ihrer Natur nach.

Prot. Wie konnten wir auch!

Sok. Gar nicht freilich. Unter dem dritten aber sage nur meinte ich das gesammte Erzeugniſs dieser beiden als eines sezend, die Erzeugung zum Sein durch die mit der Begrenzung sich ergebenden Maaſse.

Prot. Ich habe verstanden.

Sok. Welches wir aber behaupteten daſs der vierte Begriff wäre zu den dreien, ist noch zu untersuchen, und das ist eine gemeinsame Untersuchung. Denn sieh nur ob dich nothwendig dünkt, daſs alles werdende kraft einer Ursache werde.

Prot. Allerdings. Denn wie könnte es wol sonst werden.

Sok. Also der Begriff des bewirkenden ist nur dem Namen nach von dem der Ursache verschieden, und unter dem Bewirkenden und Ursächlichen versteht man ganz mit Recht eines.

Prot. Mit Recht.

27 Sok. Eben so das Bewirkte und das Werdende finden wir gewiſs auch, wie das obige, nur dem Namen nach verschieden. Oder wie?

Prot. Allerdings so.

Sok. Und das Bewirkende führt doch immer an, seiner Natur nach, das Bewirkte aber folgt als werdendes jenem.

Prot. Freilich.

Sok. Ein anderes also und nicht dasselbe ist die Ursache, und das der Ursache zur Erzeugung dienende.

Prot. Wie anders?

Sok. Also das Werdende und das woraus wird insgesammt stellten uns jene drei Begriffe dar.

Prot. Allerdings.

Sok. Was aber nun jenes sämmtlich bildet, wollen wir für das vierte erklären, die Ursache, als hinlänglich für verschieden von jenen anerkannt.

Prot. Das wollen wir.

Sok. Gut wäre es nun wol, nachdem wir sie alle viere bestimmt haben, wenn wir sie wegen besserer Erinnerung jedes Einzelnen noch einmal der Reihe nach aufzählten.

Prot. Sehr gut.

Sok. Den ersten also nenne ich das Unbestimmte, den zweiten die Bestimmung, dann den dritten das aus diesen gemischte und gewordene Sein; und wenn ich nun der Mischung und des Werdens Ursache den vierten nenne, würde ich dann wol fehlen?

Prot. Wie solltest du?

Sok. Wohl! worauf geht nun weiter unsere Rede? und weshalb sind wir hierauf gekommen? War es nicht dieses, daſs wir, wem der zweite Preis zukäme, untersuchen wollten, ob der Lust oder der Vernünftigkeit? War es nicht so?

Prot. So war es freilich.

Sok. Können wir nun nicht jezt, nachdem wir dies so unterschieden, vielleicht auch ein richtigeres Urtheil abfassen über das vorher streitige, welches das erste sein müsse und zweite?

Prot. Vielleicht.

Sok. Wolan! als Sieger erkannten wir doch das gemischte Leben aus Lust und Vernunft. War es nicht so?

Prot. Es war.

Sok. Und dieses Leben sehen wir doch leicht was für eines es ist, und von welcher Gattung.

Prot. Wie sollten wir nicht!

Sok. Und werden wol denke ich behaupten, es sei ein Theil unserer dritten Gattung. Denn nicht das aus irgend zweien gemischte ist jene, sondern das aus allem unbestimmten von der Bestimmung gebundenen, so daſs mit Recht dieses gekrönte Leben ein Theil von jener wäre.

Prot. Mit ganz vollkommenem Recht.

Sok. Wol! wie aber nun deines, o Philebos, was nur angenehm und ungemischt ist, unter welche von den beschriebenen Gattungen würden wir es zu sezen haben um es richtig zu sezen? Antworte mir aber so, ehe du dich erklärst.

Phil. Sprich nur.

Sok. Haben wol Lust und Unlust eine Grenze? oder gehören sie zu dem des mehr und minder aufnehmenden.

Phil. Ja zu dem lezteren, o Sokrates. Denn die Lust wäre ja auch nicht alles Gute, wenn sie nicht unbegrenzt wäre, sowol der Menge als dem Grade nach.

Sok. Und so auch die Unlust, o Philebos,
nicht alles Uebel. So daſs wir wol auf etwas an-
deres sehen müssen, als auf die Natur des unbe-
grenzten, um den Lüsten einen Antheil an dem
28 Guten zu sichern. Aus diesen unbegrenzten
also sei sie dir hervorgegangen. Vernunft aber
und Erkenntniſs und Einsicht, welchem von

den vorherbeschriebenen, o Protarchos und Philebos, müssen wir diese wol beigesellen um nicht zu freveln? Denn es dünkt mich nicht wenig darauf zu beruhen, ob wir über diese Frage richtig entscheiden oder nicht.

Phil. Du willst eben deinen Gott recht hervorheben und verherrlichen, o Sokrates.

Sok. Auch du Freund deine Göttin. Das gefragte aber müſst ihr doch beantworten.

Prot. Daran sagt Sokrates ganz recht, und wir müssen ihm gehorchen.

Phil. Für mich aber hast du dich ja schon anheischig gemacht zu reden, Protarchos.

Prot. Freilich wol. Jezt aber weiſs ich fast keinen Rath und bitte dich Sokrates, du wollest selbst unser Wortführer sein, damit wir nicht gegen deinen Kämpfer uns versündigend etwas miſstöniges vorbringen.

Sok. Darin muſs ich dir Folge leisten, o Protarchos; auch legst du mir nichts schweres auf, sondern ich habe in der That, wie Philebos sagt, im Scherz durch Feierlichkeit dich erschrekt, als ich fragte, zu welcher Gattung Vernunft und Erkenntniſs gehörten.

Prot. Das hast du freilich sehr, o Sokrates.

Sok. Es ist aber gar leicht. Denn alle Weisen stimmen darin zusammen, recht um sich selbst zu verherrlichen, daſs die Vernunft der König ist Himmels und der Erden. Und vielleicht haben sie Recht. Laſs uns aber ausführlicher die Untersuchung über ihre Gattung anstellen.

Prot. Führe sie nur wie du willst, und wende nicht vor, sie wäre zu lang; denn dadurch wirst du uns nicht zuwider sein.

Sok. Wohl gesprochen! und laſs uns etwa mit dieser Frage anfangen.

Prot. Mit welcher?

Sok. Ob wir wol, o Protarchos, sagen wollen, daſs über alles insgesammt und über dies sogenannte Ganze die Gewalt des Vernunftlosen und des Zufälligen und das Ohngefähr walte, oder im Gegentheil, wie auch unsere Vorfahren gesagt haben, eine wundervolle Vernunft und Einsicht alles anordnend beherrsche?

Prot. Gar ist ja beides nicht zu vergleichen, du wunderbarer Sokrates; denn was du jezt sagst, ist ja nicht einmal erlaubt. Zu sagen aber, daſs Vernunft es alles anordnet, ziemt dem, der die Welt und Sonne, Mond und Sterne und den ganzen Umschwung anschaut, und nie möchte ich etwas anderes darüber sagen oder glauben.

Sok. Willst du also daſs auch wir mit den
Früheren einstimmend behaupten, daſs sich die-
ses so verhält: und nicht nur meinen wir könn-
ten wol fremdes ohne Gefahr nachsagen, son-
dern wollen wir auch mit die Gefahr tragen
29 und den Tadel theilen, wenn ein gewaltiger
Mann sagt, es verhalte sich so nicht, sondern
sei ganz unordentlich.

Prot. Wie sollte ich das nicht wollen!

Sok. So komm und sieh was uns hierüber nun weiter folgt.

Prot. Sage nur.

Sok. Was zur Natur der Leiber aller Lebendigen gehört, Erde, Feuer, Wasser und auch Luft, wie die Beklommenen rufen, finden wir doch in der Zusammensezung des Ganzen.

Prot. Gar recht. Denn beklommen sind wir wahrhaftig auch aus Rathlosigkeit in unsern jezigen Verhandlungen.

Sok. Wohl! Von dem allen nun, wie es in uns ist nimm nur dieses an.

Prot. Was doch?

Sok. Daſs von jeglichem unter diesen nur gar weniges in uns sich findet und schlechtes; und nirgend ist irgend etwas rein und den seiner Natur eigenen Kräften ganz entsprechend. Nimm es nur an einer recht wahr, und sieh dann wie es überall dasselbe ist. Wie Feuer ist doch in uns, und ist auch in dem Ganzen?

Prot. Wie sollte es nicht?

Sok. Und nicht wahr, weniges ist doch dessen in uns, und schwaches und schlechtes; das aber in dem Ganzen ist bewundernswürdig, viel und schön und in der vollen Kraft, welche in dem Feuer liegt?

Prot. Ganz richtig ist was du sagst.

Sok. Wie aber? nährt sich etwa und entsteht aus diesem, und wird beherrscht das Feuer des Ganzen von dem Feuer in uns? oder im Gegentheil hat nicht von jenem das meinige und deinige und das aller andern Lebendigen eben alles dieses?

Prot. Diese Frage verdient nicht einmal eine Antwort.

Sok. Ganz recht; und dasselbige denke ich wirst du auch sagen von der Erde in den Lebendigen hier und der im Ganzen, und von allem übrigen wonach ich nur eben fragte. Antwortest du so?

Prot. Wen dürfte man wol für ganz bei Sinnen halten, wenn er anders antwortete?

Sok. Wol niemanden. Aber folge nun auch dem nächsten. Alles eben erwähnte, wenn wir es in Eins verbunden sehen, nennen wir es dann nicht Leib?

Prot. Wie sollten wir nicht?

Sok. Dasselbe nimm nun auch an, von dem was wir Welt nennen. Denn ganz auf dieselbe Weise wäre es doch auch ein Leib, da es zusammengesezt ist aus demselbigen.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Wird nun wol von diesem Leibe insgesammt unser Leib, oder von dem unsrigen jener sich nähren, und wie wir vorhin schon davon sagten, erhalten und haben?

Prot. Auch dies wieder, o Sokrates, ist gar nicht der Frage werth.

Sok. Etwa aber folgendes mehr? Oder was wirst du sagen?

30 Prot. Laſs nur hören was.

Sok. Unser Leib, wollen wir nicht sagen, der habe eine Seele?

Prot. Offenbar wollen wir das.

Sok. Woher aber, o lieber Protarchos, sollte er sie erhalten haben, wenn nicht auch des Ganzen Leib beseelt wäre, dasselbe habend wie er, und noch treflicher?

Prot. Offenbar wol nirgend anders her, o Sokrates.

Sok. Denn wir glauben doch nicht, o Protarchos, daſs diese vier, die Begrenzung und das Unbegrenzte und das Gemeinsame und das Ursächliche, welches allen als das vierte einwohnt, daſs dieses bei uns zwar die Seele bildet, und die Leibesstärke hervorbringt und des kränkelnden Leibes Heilkunst, und anderwärts anderes vereint und heilt, und deshalb die gesammte und vielfältige Weisheit genannt wird, daſs aber, wiewol eben dasselbe alles im ganzen Himmel sich findet in groſsen Massen und noch dazu schön und rein, es dort nicht sollte Rath gewuſst haben für die Natur des schönsten und vortreflichsten?

Prot. Das liefse sich ja keineswegges denken.

Sok. Also wenn das nicht ist, würden wir wol jener Rede folgend richtiger sagen, dafs, was wir schon oft erwähnt haben, das Unbegrenzte in dem Ganzen gar vieles ist, und auch Begrenzung genug, und aufser diesen eine nicht schlechte Ursach, welche Jahre und Jahreszeiten und Monate ordnend und bestimmend Weisheit und Vernunft mit vollem Recht könnte genannt werden.

Prot. Mit vollem Recht freilich.

Sok. Weisheit und Vernunft aber können doch ohne Seele unmöglich sein?

Prot. Freilich nicht.

Sok. Also der Natur des Zeus, wirst du sagen, wohne ein eine königliche Seele und königliche Vernunft von wegen der Kraft der Ursache, und anderes Schöne anderen, nenne man es wie es jeglichem lieb ist.

Prot. Gewifs.

Sok. Und diese Rede, o Protarchos, glaube ja nicht dafs wir etwa umsonst herbeigeführt haben, sondern sie ist zuerst jenen schon längst ausgesprochenen, dafs immer über das Ganze Vernunft herrscht, genau verbündet.

Prot. Das ist sie gewifs.

Sok. Und dann hat sie auch die Antwort hergegeben auf meine Frage, dafs nemlich die Vernunft zu der als das Ursächliche in allem beschriebenen Gattung gehört unter den vieren, von denen uns diese auch eine war. Denn nun hast du ja schon unsere Antwort.

Prot. Und ganz befriedigend, wiewol ich nicht gemerkt hatte, dafs du antwortetest.

Sok. Es gewährt ja eine Erholung von dem Ernst, o Protarchos, bisweilen zu scherzen.

Prot. Wohl gesprochen.

Sok. Zu welcher Gattung also die Vernunft gehört, und welche Kraft sie besizt, das ist uns ja nun wol gehörig erklärt.

31 Prot. Allerdings.

Sok. Und die Gattung der Lust hat sich uns ja auch schon längst gezeigt.

Prot. Ja freilich.

Sok. Laſs uns dieses aber auch von beiden wol im Sinne behalten, daſs die Vernunft der Ursach verwandt war und aus dieser Gattung, die Lust aber selbst unbegrenzt und aus der weder Anfang noch Mitte noch Ende von selbst in sich habenden noch je haben werdenden Gattung.

Prot. Das wollen wir behalten. Wie sollten wir auch nicht!

Sok. Nächstdem müssen wir, worin jedes von beiden ist und durch welches Ereigniſs es wird, wenn es wird, zusehn zuerst von der Lust, wie wir auch ihre Gattung zuerst erforscht haben, so auch dieses zuerst. Abgesondert jedoch von der Unlust möchten wir die Lust wol schwerlich jemals gehörig erforschen können.

Prot. Also wenn wir diesen Weg gehn müssen, laſs ihn uns gehn.

Sok. Dünkt dich nun wol von ihrer Entstehung dasselbe, wie mich?

Prot. Was doch?

Sok. In der Gattung des gemeinsamen scheinen mir Lust und Unlust zugleich ihrer Natur gemäſs zu entstehen.

Prot. Das gemeinsame, lieber Sokrates, bringe uns nochmals in Erinnerung, welches von den vorher beschriebenen du dadurch bezeichnen willst.

Sok. Das soll nach Vermögen geschehen, du Wunderbarer.

Prot. Wohl gesprochen.

Sok. Unter dem gemeinsamen also wollen wir das verstehen, was wir unter den vieren als das dritte aufgeführt haben.

Prot. Was du nach dem Unbegrenzten und der Begrenzung erklärtest, wohin du auch die Gesundheit glaube ich und die Zusammenstimmung rechnetest?

Sok. Sehr schön gesagt. Nun aber merke möglichst auf.

Prot. Rede nur.

Sok. Ich sage also, daſs wenn die Zusammenstimmung in uns Lebendigen aufgelöst wird, alsdann auch eine Auflösung der Natur und eine Erzeugung von Schmerz in derselben Zeit erfolge.

Prot. Das ist ganz einleuchtend.

Sok. Wird sie aber wiederum gestimmt, und geht in ihre eigenthümliche Natur zurük, dann müssen wir sagen entstehe Lust, wenn wir über das gröſste in wenigen Worten aufs schleunigste uns erklären sollen.

Prot. Ich glaube wol, daſs du richtig erklärst, o Sokrates. Laſs uns aber doch versuchen, dasselbe noch einleuchtender zu sagen.

Sok. Also, das alltägliche und augenscheinliche ist doch am leichtesten zu erkennen?

Prot. Welches?

Sok. Der Hunger ist doch eine Auflösung und Unlust.

Prot. Ja.

Sok. Wenn aber durch Speise wieder eine Erfüllung entsteht, so ist das Lust.

Prot. Ja.

Sok. Der Durst wiederum ist Verderben und Unlust; und die das ausgetroknete wieder mit Feuchtigkeit anfüllende Thätigkeit ist Lust. Wiederum die Absonderung und Auflösung, welche widernatürlich durch die Hize
32 bewirkt wird, ist Unlust, die naturgemäfse Wiederherstellung aber und Erfrischung ist Lust.

Prot. Allerdings.

Sok. Auch die widernatürliche Erstarrung der Feuchtigkeiten in dem Lebendigen durch Kälte ist Unlust; treten sie aber wieder in den vorigen Zustand zurük und zergehen, so ist diese naturgemäfse Veränderung Lust. Und mit einem Wort, sieh zu, ob dir die Erklärung gerecht ist, welche aussagt, dafs wenn die aus dem Unbegrenzten und der Begrenzung nach der Natur des Beseelten entstandene Art, welche ich in dem vorigen schon erklärt habe, verdirbt, ihre Verderbnifs Unlust sei, der Weg aber in das Wesen derselben, diese Rükkehr wiederum sei in allem Lust.

Prot. So sei es; denn dies scheint mir eine bestimmte Bezeichnung zu enthalten.

Sok. Dies also wollen wir sezen, als die eine Art der Lust und Unlust in diesen beiderlei Zuständen.

Prot. Es stehe fest.

Sok. Denke dir nun aber auch in Bezug auf diese Zustände die Erwartung der Seele selbst, die hoffende vor dem angenehmen als angenehm und ermuthigend, die vor dem unlustigen aber fürchtend und schmerzlich.

Prot. Dies ist also eine andere Art der Lust und Unlust, welche ganz abgesondert von dem Leibe der Seele allein durch die Erwartung entsteht.

Sok. Richtig aufgefaſst. Und hieran glaube ich nach meiner Meinung wenigstens, da beide rein werden wie es scheint und unvermischt Lust und Unlust, muſs offenbar werden, wie es um die Lust steht, ob die ganze Gattung begehrungswerth ist, oder ob dieses wol nur einer andern von unsern vorher beschriebenen Gattungen beizulegen ist, der Lust und Unlust aber, wie dem warmen und kalten und allem dergleichen, nur daſs sie bisweilen wol begehrungswerth ist, bisweilen aber auch wieder nicht, weil sie nemlich Güter wol nicht sind, bisweilen aber doch und einige von ihnen die Natur des Guten annehmen können.

Prot. Ganz richtig sagst du, daſs wir auf diesem Wege irgendwie das fangen müssen, worauf wir Jagd machen.

Sok. Zuerst nun laſs uns dieses bedenken, daſs wenn wirklich wie wir sagten Schmerz ist wenn das Lebende verdirbt, und wenn es sich wieder herstellt Lust, wir doch von dem was weder verdirbt noch sich wiederherstellt, überlegen müssen, was für eine Beschaffenheit wol dann in jedem statt finden muſs, wenn es ihm auf diese Art ergeht. Gieb aber sehr wol Acht, und sage ist es nicht ganz nothwendig, daſs in dieser Zeit jegliches Lebendige eben so wenig Lust haben kann als Unlust, weder viel noch wenig?

Prot. Nothwendig freilich.

Sok. Also giebt es für uns noch einen drit- 33
ten solchen Zustand, auſser dem des Vergnügtseins und dem des Betrübtseins.

Prot. Wie sollte es nicht!

Sok. Wolan, also diese suche nur im Sinn zu behalten. Denn es kommt nicht wenig darauf an bei der Beurtheilung der Lust, ob wir

diese im Sinne haben oder nicht. Ein weniges aber lafs uns, wenn du willst, von ihr durchgehn.

Prot. Sage nur was.

Sok. Den der die Lebensweise der Einsicht gewählt hat, weifst du wol, dafs den nichts hindert auf diese Weise zu leben.

Prot. Du meinst auf die, dafs er weder vergnügt sei, noch unlustig?

Sok. Denn es wurde damals gesagt bei der Vergleichung der Lebensweisen, dafs wer die der Vernunft und der Einsicht gewählt habe, der Lust weder viel noch wenig haben müsse.

Prot. So ist freilich gesagt worden.

Sok. Diese könnte also jener haben, und vielleicht ist es nichts wunderbares, wenn sie unter allen Lebensweisen die göttlichste ist.

Prot. Wahrscheinlich ist es wenigstens nicht, dafs die Götter Lust haben oder das Gegentheil.

Sok. Gar nicht wahrscheinlich. Unziemlich für sie wäre wenigstens beides. Allein dies wollen wir hernach noch bedenken, wenn es zur Sache gehört, und wollen es der Vernunft zum zweiten Preise, wo wir doch zum ersten nicht können, zulegen.

Prot. Sehr richtig gesagt.

Sok. Allein jene andere Art der Lust, welche wir der Seele allein zuschreiben, entsteht ganz aus dem Gedächtnifs.

Prot. Wie das?

Sok. Es scheint wir werden wol zuerst vornehmen müssen, was das Gedächtnifs ist, und noch früher als das Gedächtnifs wol die Wahrnehmung, wenn uns dies irgend deutlich werden soll.

Prot. Wie meinst du das?

Sok. Nimm an, daſs von den jedesmaligen Ereignissen an unserm Leibe einige in dem Leibe selbst sich verlieren, ehe sie zur Seele hindurch gelangen, so daſs sie jene untheilnehmend lassen, andere aber durch beide hindurch gehn, und gleichsam eine eigenthümliche und beiden gemeinschaftliche Erschütterung zurüklassen.

Prot. Das stehe fest.

Sok. Wenn wir nun sagen, daſs die nicht durch beide hindurch sich entstrekkende unserer Seele entgehen, die aber durch beide ihr nicht entgehen, würden wir dann wol ganz richtig sprechen?

Prot. Warum nicht?

Sok. Denn verstehe nur das Entgehen nicht so, als meinte ich hier das Entstehen eines Vergessens; denn das Vergessen ist das Aufhören des Gedächtnisses, und dieses ist da wovon jezt die Rede ist noch nicht entstanden; und von einem Verlust dessen zu reden was weder ist noch schon geworden ist wäre ungereimt. Nicht wahr?

Prot. Allerdings.

Sok. Also vertausche nur die Namen.

Prot. Wie?

Sok. Anstatt zu sagen, daſs etwas der Seele entgehe, wenn sie untheilnehmend bleibe an den Erschütterungen des Leibes, so nenne dies was du jezt Entgehen nennen wolltest Empfindungslosigkeit.

Prot. Ich verstehe.

Sok. Wenn aber in Einer Erregung Seele
und Leib gemeinschaftlich begriffen sind, und 34
so auch gemeinschaftlich bewegt werden, wenn
du dann diese Bewegung wolltest Empfindung

oder Wahrnehmung nennen, würdest du nicht aus der Weise reden.

PROT. Vollkommen richtig.

SOK. Also nun verstehen wir schon, was wir Wahrnehmung nennen wollen?

PROT. Wie sollten wir nicht.

SOK. Und wenn nun einer das Aufbehalten der Wahrnehmung Gedächtniſs nennte, würde er wol auch nach meiner Meinung richtig reden.

PROT. Freilich richtig.

SOK. Sagen wir aber nicht, daſs vom Gedächtniſs die Erinnerung verschieden sei?

PROT. Vielleicht.

SOK. Nicht etwa so?

PROT. Wie denn?

SOK. Wenn was der Seele mit dem Leibe zugleich begegnet ist, sie dieses ohne den Leib für sich allein möglichst zurükholt, dann sagen wir doch, daſs sie sich erinnert. Nicht wahr?

PROT. Allerdings.

SOK. Aber auch wenn sie nachdem das Andenken einer Wahrnehmung entweder oder einer Kenntniſs verloren gegangen war, sie dies wiederum selbst bei sich selbst wiederholt, auch dies insgesammt nennen wir doch Erinnerung.

PROT. Richtig.

SOK. Weshalb aber dieses alles gesagt worden, das ist dies.

PROT. Welches doch?

SOK. Damit wir im Stande sind, die Lust der Seele, abgesondert von dem Leibe, so richtig und deutlich als möglich aufzufassen und zugleich auch die Begierde. Denn um deswillen gewiſs ist dieses beides erklärt worden.

PROT. So laſs uns also, o Sokrates, dieses nächste nun vornehmen.

Sok. Vieles von der Entstehung der Lust und ihrer ganzen Gestalt müssen wir, wie es scheint, nothwendig besprechen. So auch jezt müssen wir offenbar zuerst vornehmen, was wol die Begierde ist, und wo sie entsteht.

Prot. So lafs es uns überlegen. Wir verlieren ja nichts dabei.

Sok. Allerdings verlieren wir, o Protarchos, wenn wir gefunden haben, was wir jezt suchen, die Rathlosigkeit über alle diese Dinge.

Prot. Gut abgewehrt. Versuchen wir nun aber das folgende zu berichtigen.

Sok. Sagten wir also nicht eben, Hunger und Durst und vielerlei anderes dergleichen wären Begierden?

Prot. Gar sehr.

Sok. Was ist doch also dieses selbige in ihnen, worauf wir sehen, indem wir so sehr verschiedene Dinge mit Einem Namen benannten?

Prot. Beim Zeus, das ist wol nicht leicht zu sagen, o Sokrates, doch aber mufs es versucht werden.

Sok. Holen wir es nur wieder eben von dort her.

Prot. Von wo?

Sok. Wir sagen doch jedesmal dafs etwas durstet?

Prot. Freilich.

Sok. Und das heifst doch, dafs es sich leer befindet.

Prot. Was denn sonst?

Sok. Ist nun der Durst eine Begierde?

Prot. Ja.

Sok. Nach Getränk etwa?

Prot. Nach Getränk.

Sok. Oder nach Anfüllung mit Getränk?

Prot. Ich glaube wol nach Anfüllung.

35 Sok. Wer also von uns ausgeleert ist, wie es scheint, der begehrt das Gegentheil von dem, das ihm begegnet. Denn ausgeleert wünscht er angefüllt zu werden.

Prot. Ganz offenbar.

Sok. Wie nun aber wer zum erstenmal ausgeleert ist, kann der wol, sei es nun mit der Wahrnehmung, auf die Anfüllung treffen, oder sei es mit dem Gedächtnifs, auf etwas was ihm weder in der gegenwärtigen Zeit begegnet, noch ihm jemals vorher begegnet ist?

Prot. Wie sollte das doch?

Sok. Aber der Begehrende begehrt ja doch etwas, sagen wir?

Prot. Wie sollte er nicht!

Sok. Also auch nicht dasselbe was ihm begegnet begehrt er. Denn er hat Durst, und das ist Ausleerung, er aber begehrt nach Anfüllung,

Prot. Ja.

Sok. Irgend etwas also an dem Durstenden mufs doch irgendwie auf die Anfüllung treffen.

Prot. Nothwendig.

Sok. Der Leib aber unmöglich, denn der ist ja ausgeleert.

Prot. Ja.

Sok. Also bleibt nur übrig, dafs die Seele die Anfüllung trifft vermittelst des Gedächtnisses.

Prot. Offenbar.

Sok. Denn womit anders sollte sie sie treffen?

Prot. Es giebt wol kaum etwas.

Sok. Merken wir nun wol, was uns aus diesen Reden folgt?

Prot. Was doch?

Sok. Diese Rede behauptet, dafs die Begierde uns nicht in dem Leibe entsteht.

Prot. Wie so?

Sok. Weil dadurch immer angedeutet wird ein Streben des Lebendigen, welches den Begegnissen jenes entgegengesezt ist.

Prot. Allerdings.

Sok. Und dieses Bestreben, welches auf das Gegentheil des damaligen Zustandes führt, deutet offenbar an, daſs ein Gedächtniſs da ist von dem Gegentheil dieses Zustandes.

Prot. Freilich.

Sok. Indem nemlich unsere Rede die zu dem Begehrten hinführende Erinnerung aufgewiesen hat, hat sie zugleich gezeigt, daſs Bestreben und Begierde sowol als die gesammte Anführung eines jeglichen Lebendigen der Seele angehören.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Daſs also unser Leib hungere oder durste oder dergleichen etwas erleide, das nimmt unsere Rede keinesweges an.

Prot. Völlig der Wahrheit gemäſs.

Sok. Auch das laſs uns noch von demselben bemerken. Diese Rede nemlich scheint uns eben darin auch eine eigene Weise des Lebens offenbaren zu wollen.

Prot. Worin und was für eine Lebensweise meinst du?

Sok. In dem angefüllt werden und ausgeleert sein und allem, was sich so auf die Erhaltung und das Verderben der Lebendigen bezieht, wenn doch jemand von uns in einem von beiden begriffen Unlust hat, und dann wieder Lust, je nachdem es wechselt?

Prot. So ist es.

Sok. Wie aber nun, wenn er sich in der Mitte von beiden befindet?

Prot. Wie so in der Mitte?

Sok. Was seinen gegenwärtigen Zustand betrift, hat er zwar Unlust, erinnert sich aber des gewesenen angenehmen; so könnte der Schmerz aufgehört haben, er ist aber noch nicht angefüllt. Wie dann? sollen wir behaupten oder läugnen, daſs er sich in der Mitte zwischen beiden Zuständen befindet?

Prot. Behaupten wollen wir es freilich.

Sok. Als lauter Unlust habend, oder Lust?

36 Prot. Beim Zeus nein, sondern als von doppelter Unlust gequält, dem Leibe nach durch den unmittelbaren Zustand, der Seele nach durch das sehnsüchtige der Erwartung.

Sok. Wie doch, o Protarchos, hast du das gemeint mit der doppelten Unlust? Kann nicht bisweilen einer von uns der ausgeleert ist in der offenbaren Hofnung stehen angefüllt zu werden, ein anderesmal aber im Gegentheil sich hofnungslos befinden?

Prot. Freilich wohl.

Sok. Und dünkt dich nun nicht, daſs wenn er hofft angefüllt zu werden, er sich freut wegen der Erinnerung, zugleich aber, weil er ausgeleert ist, in derselben Zeit auch Unlust empfindet?

Prot. Nothwendig.

Sok. Unter diesen Umständen also wird der Mensch und die übrigen Thiere zu gleicher Zeit Unlust haben und Lust.

Prot. So kommt es heraus.

Sok. Wie nun aber, wenn der Ausgeleerte ohne alle Hofnung ist, zur Anfüllung zu gelangen, wird nicht dann erst jenes zwiefache Gefühl der Unlust eintreten, welches du eben vorhin wahrnahmst, in der Meinung es finde schlechthin statt?

Prot. Vollkommen richtig, o Sokrates.

Sok. Von dieser Untersuchung über diese Zustände wollen wir nun diese Anwendung machen.

Prot. Welche?

Sok. Ob wir sagen wollen, diese Gefühle der Lust und Unlust wären wahr oder falsch, oder theils wahr theils nicht.

Prot. Wie aber, o Sokrates, könnte wol Lust oder Unlust falsch sein?

Sok. Wie denn, o Protarchos, auch Furcht nicht wahr oder falsch? und Erwartungen wahr oder nicht? und Vorstellungen wahr oder falsch?

Prot. Vorstellungen möchte ich wol zugeben, das andere aber nicht.

Sok. Wie sagst du? da werden wir wieder eine gar nicht kurze Sache in Anregung bringen müssen.

Prot. Darin kannst du Recht haben.

Sok. Aber ob es auch zu dem vorigen sich schikt, Freund, das müssen wir doch überlegen.

Prot. Das wol gewiſs.

Sok. Allen übrigen Weitläuftigkeiten also wollen wir absagen, und auch allem sonst, was von dem gebührlichen und angemessenen abweicht in der Rede.

Prot. Richtig.

Sok. Sage mir also, denn ich wundere mich immerfort über diese Schwierigkeiten, die wir jezt vorgelegt haben.

Prot. Wie meinst du.

Sok. Also Lust könnte nicht einige wahr sein und andere falsch?

Prot. Wie ginge das wol?

Sok. Also weder wachend noch im Traum giebt es nach deiner Behauptung noch im

Wahnsinn oder sonst einem Zustand von Unvernunft irgend einen der wol einmal glaubt sich wol zu befinden, befindet sich aber gar nicht wohl, noch auch wiederum glaubt Unlust zu haben, hat aber gar keine.

Prot. Alle nehmen wir immer an, o Sokrates, daſs sich dies alles so verhalte.

Sok. Aber auch mit Recht? oder müssen wir erst untersuchen, ob dies richtig so gesagt wird, oder nicht?

Prot. Untersuchen muſs man es wol, würde ich sagen.

Sok. Bestimmen wir aber noch genauer das eben gesagte von Lust und Vorstellung.
37 Wir nennen doch etwas vorstellen?

Prot. Ja.

Sok. Und etwas Lust empfinden?

Prot. Ja.

Sok. Und das vorgestellte ist doch auch etwas?

Prot. Wie sollte es nicht!

Sok. Und doch auch das, worüber das Lustempfindende Lust empfindet?

Prot. Ei freilich.

Sok. Und dem Vorstellenden, mag es nun richtig oder auch nicht richtig vorstellen, ist doch das niemals abzusprechen, daſs es in der That vorstellt?

Prot. Wie wäre das auch möglich!

Sok. So auch dem Lustempfindenden mag es nun richtig oder auch nicht richtig empfinden, kann man doch daſs es nicht in der That Lust empfinde niemals absprechen.

Prot. Richtig, auch dies verhält sich so.

Sok. Auf welche Weise nun soll uns wol die Vorstellung zwar gern falsch werden, oder wahr, die Lust aber allein wahr, da doch

das in der That vorstellen und Lust sein beiden gleichermafsen zukommt?

Prot. Das müssen wir bedenken.

Sok. Etwa dafs zur Vorstellung immer Wahrheit und Falschheit hinzukommt, und sie dadurch nicht nur Vorstellung, sondern auch jede eine von einer gewissen Beschaffenheit wird, meinst du das müssen wir bedenken?

Prot. Ja.

Sok. Nächstdem aber müssen wir auch darüber, ob denn diese zwar von gewisser Beschaffenheit sind, Lust aber und Unlust nur was sie sind, nicht aber von einer gewissen Beschaffenheit werden, uns einigen.

Prot. Offenbar.

Sok. Allein das ist ja gar nicht schwer zu sehn, dafs auch sie von gewisser Beschaffenheit sind. Denn schon lange sagen wir ja, dafs Lust und Unlust beide auch grofs und klein und heftig und gelinde würden.

Prot. Allerdings wol.

Sok. Wenn nun Schlechtigkeit, o Protarchos, einer von ihnen zukommt, so werden wir doch sagen, dafs so die Vorstellung schlecht wird und die Lust auch schlecht.

Prot. Wie könnten wir wol anders, o Sokrates.

Sok. Wie nun, wenn Richtigkeit oder das Gegentheil der Richtigkeit einer von ihnen zukommt, werden wir etwa nicht die Vorstellung wenn sie Richtigkeit hat, eine richtige nennen, und die Lust eben so?

Prot. Nothwendig.

Sok. Wenn aber das vorgestellte verfehlt ist, dann müssen wir doch die verfehlende Vorstellung nicht für eine richtige erkennen, noch für richtig vorstellend?

Prot. Wie könnten wir auch!

Sok. Und wie wenn wir eben so eine Lust oder Unlust in Absicht auf das woran Unlust empfunden wird oder das Gegentheil, fehlen sehen, sollen wir sie dann eine richtige eine gute oder mit sonst einem schönen Namen benennen?

Prot. Das ist freilich nicht möglich, wenn nur die Lust wird fehlen können.

Sok. Aber es ist doch klar, daſs die Lust uns oft nicht mit einer richtigen sondern mit einer falschen Vorstellung entsteht.

Prot. Wie sollte sie nicht? und die Vorstellung, o Sokrates, nennen wir ja in einem solchen Falle dann falsch; nur die Lust selbst wird doch wol nie jemand als falsch beschreiben.

38 Sok. Du vertheidigest ja jezt die Sache der Lust gar eifrig.

Prot. Gar nicht; ich sage nur was ich gehört habe.

Sok. Soll uns denn gar kein Unterschied sein, o Freund, zwischen der Lust die mit richtiger Vorstellung und mit Erkenntniſs, und der welche mit falscher und mit Unwissenheit oftmals jedem von uns einwohnt?

Prot. Sie müssen ja wol nicht wenig verschieden sein.

Sok. So laſs uns denn zur Betrachtung ihrer Verschiedenheit schreiten.

Prot. Führe wie es dir gut dünkt.

Sok. So will ich denn so führen.

Prot. Wie?

Sok. Vorstellung, sagen wir doch, giebt es falsche und giebt auch wahre.

Prot. Die giebt es.

SOK. Und diesen, wie wir auch eben sagten, folgen Lust und Unlust gar oftmals, der wahren und der falschen Vorstellung meine ich.

PROT. Allerdings.

SOK. Und nicht wahr aus dem Gedächtniſs und der Wahrnehmung entsteht uns jedesmal die Vorstellung und die Möglichkeit des Vorstellens?

PROT. Ganz gewiſs.

SOK. Dünkt es uns nun nicht nothwendig, daſs wir uns hiebei so verhalten?

PROT. Wie?

SOK. Manchmal, wenn einer etwas von weitem erbliktes nicht recht genau sieht, kommt es doch wol, sagst du das nicht auch, daſs er beurtheilen will, was er sieht?

PROT. Das sage ich auch.

SOK. Und dann möchte wol ein solcher sich selbst so anreden.

PROT. Wie?

SOK. Was ist doch wol das, was mir da bei dem Felsen zu stehen scheint unter einem Baume. Meinst du nicht daſs einer so zu sich selbst redet, dem irgend einmal dergleichen zu Gesicht kommt?

PROT. Was sollte er nicht?

SOK. Und demnächst könnte er wol gleichsam sich selbst antwortend bei sich sagen, es ist ein Mensch, aber nur so aufs Gerathewol.

PROT. Sehr leicht.

SOK. Kommt er aber näher hinzu, dann möchte er vielleicht sagen, was er gesehen sei ein Schnizwerk, das einige Hirten gemacht.

PROT. Ganz wohl.

SOK. Und wenn jemand mit ihm wäre, dann würde er das bei sich selbst gesagte dem Anwesenden durch die Stimme darstellen, und

so würde er wiederum ganz dasselbige wirklich aussprechen, und was wir vorher eine Vorstellung nannten, wäre dann eine Rede geworden.

Prot. Wie könnte es anders sein?

Sok. Ist er aber allein, und denkt dieses nur für sich selbst, so geht er vielleicht längere Zeit hin und behält es bei sich.

Prot. Allerdings.

Sok. Wie nun? Kommt dir dieses wol eben so vor wie mir?

Prot. Wie doch?

Sok. Unsere Seele scheint mir dann einem Buche zu gleichen.

Prot. Wie das?

Sok. Das mit den Wahrnehmungen zu-
sammentreffende Gedächtnifs, und jenes was
sonst zu solchen Erfolgen gehört, scheinen mir
39 dann in unsere Seelen gleichsam Reden einzu-
schreiben; und wenn sie richtig geschrieben
haben, dann ist dieses Ereignifs eine richtige
Vorstellung, und es gehen daraus richtige Reden
in uns hervor, wenn aber dieser Schreiber bei
uns falsches schreibt, so entsteht das Gegentheil
von dem richtigen.

Prot. Allerdings scheint mir das auch, und ich nehme das so gesagte an.

Sok. So nimm dann auch an, dafs noch ein anderer Arbeiter sich zu derselben Zeit in unsern Seelen befindet.

Prot. Was für einer?

Sok. Ein Maler, der nächst dem Schreiber des gesprochenen die Bilder hievon in der Seele zeichnet.

Prot. Wie thut das der nun wieder und wenn?

Sok. Wenn einer von dem Gesicht oder irgend einem andern Sinne das damals vorge-

stellte und gesprochene abzieht und die Bilder des vorgestellten und gesprochenen irgendwie in sich selbst sieht. Oder geschieht das etwa nicht bei uns?

PROT. Gar sehr freilich.

SOK. Sind nun nicht der richtigen Vorstellungen und Reden Bilder auch richtige, die der falschen aber falsche?

PROT. Auf alle Weise.

SOK. Wenn wir nun dies richtig bestimmt haben, so laſs uns auch noch dieses dazu untersuchen.

PROT. Welches doch?

SOK. Ob uns mit dem gegenwärtigen und vergangenen dieses zwar nothwendig so begegnet, mit dem künftigen aber nicht.

PROT. Mit allem aus allen Zeiten gewiſs auf gleiche Weise.

SOK. Nun ist doch von der Lust und Unlust der Seele in dem vorigen gesagt worden, daſs sie vor der Lust und Unlust des Leibes vorher entsteht, so daſs uns also eine Vorlust und eine Vorunlust entsteht, die sich auf die künftige Zeit bezieht.

PROT. Sehr wahr.

SOK. Giebt es nun solche Schriften und Bilder, wie wir kurz zuvor in uns entstehn lieſsen, zwar von der vergangenen und gegenwärtigen Zeit, von der künftigen aber nicht?

PROT. Ganz gewiſs doch.

SOK. Sagst du etwa ganz gewiſs, weil sie ja alle auf die künftige Zeit bezogen Hofnungen sind, und wir unser ganzes Leben hindurch immer voll sind von Hofnungen?

PROT. Auf alle Weise freilich.

SOK. Wolan denn, zu dem jezt erklärten beantworte mir auch noch dieses.

Prot. Was doch?

Sok. Ein gerechter und frommer und durchaus guter Mann, ist der nicht gottgeliebt?

Prot. Wie sollte er nicht!

Sok. Und der ungerechte und ganz und gar schlechte, ist der nicht ganz das Gegentheil von jenem?

Prot. Wie sollte er nicht!

Sok. Und vieler Hofnungen, wie wir eben sagten, ist jeder Mensch voll?

40 Prot. Wie könnte einer anders!

Sok. In jedem von uns also sind solche Reden, welche wir Hofnungen nannten.

Prot. Ja.

Sok. Und doch auch die gemalten Bilder. Und so kann einer oftmals sehn, daſs er ungeheuer viel Gold hat, und dabei groſse Lust, und auch sich selbst kann er in sich gemalt sehn als gar höchlich erfreut.

Prot. Gar leicht.

Sok. Sollen wir nun hievon sagen, daſs was die guten Menschen so geschrieben in sich tragen gröſstentheils richtig ist, weil sie gottgeliebt sind, was aber die schlechten, ganz im Gegentheil. Oder wollen wir das nicht sagen?

Prot. Gar sehr wollen wir es sagen.

Sok. Und auch die Schlechten haben eben so gut Lust bei sich abgemalt, nur ist es falsche.

Prot. Freilich wol.

Sok. An falscher Lust also ergözen sich meistentheils die Schlechten, die guten unter den Menschen aber an wahrer.

Prot. Ganz nothwendig ist es so wie du sagst.

Sok. Es giebt also nach dieser unserer jezigen Rede allerdings in den Seelen der Menschen falsche Lust, welche der wahren nur ins

lächer-

lächerliche sich nachbildet; und eben so auch Unlust.

Prot. Es giebt.

Sok. Mufste nun nicht, wer nur überall vorstellt, allerdings immer in der That vorstellen, aber doch bisweilen was nicht ist noch war noch auch sein wird?

Prot. Freilich.

Sok. Und dies war es eben, glaube ich, woraus uns denn die unrichtige Vorstellung und das unrichtig vorstellen entstand; nicht wahr?

Prot. Ja.

Sok. Und wie? müssen wir nicht der Lust und Unlust eine jenen ganz ähnliche Beschaffenheit unter denselben Umständen beilegen?

Prot. Wie das?

Sok. Dafs allerdings wer nur überall, sei es auch noch so eitler Weise, Lust hat, in der That jedesmal Lust empfindet, an dem jedoch das nicht ist und nicht gewesen ist bisweilen, und oft ja vielleicht meistentheils an dem was auch niemals sein wird.

Prot. Auch das, o Sokrates, verhält sich nothwendig so.

Sok. Und dasselbe würde wol auch gelten von Furcht und Ereiferung und allem ähnlichen, dafs alles dergleichen auch bisweilen falsch ist.

Prot. Allerdings.

Sok. Und wie können wir wol anders Vorstellungen schlecht nennen, als weil sie falsch sind?

Prot. Nicht anders.

Sok. Und auch Lust, meine ich, können wir nicht merken, dafs sie auf andere Weise schlecht ist, als dadurch dafs sie falsch ist.

Prot. Wol ganz das Gegentheil von dem
was du sagst, Sokrates. Denn es könnte einer 41

wol annehmen, dafs Lust und Unlust fast gar nicht durch das falsche schlecht sind, wol aber in viele andere grofse Schlechtigkeit hineingerathen.

Sok. Von der schlechten Lust also, welche durch Schlechtigkeit eine solche ist, wollen wir hernach bald reden, wenn es uns noch so bedünkt; wie aber die falschen auch noch auf andere Weise viel und oft uns beschleichen und einwohnen, mufs erwähnt werden; denn dies werden wir vielleicht brauchen zu unserer Beurtheilung.

Prot. Wie sollten wir nicht? wenn es nur welche giebt!

Sok. Aber Protarchos, es giebt deren wol nach meiner Meinung; und so lange diese Annahme bei uns fest steht kann sie unmöglich ununtersucht bleiben.

Prot. Schön.

Sok. So lafs uns denn wie Kämpfer auch gegen diesen Saz wieder aufstehn.

Prot. Komm.

Sok. Wir haben doch vor kurzem in dem vorigen, wenn wir uns dessen erinnern, gesagt, dafs so lange die sogenannten Begierden in uns sind, der Leib ganz getrennt und abgesondert in seinen Begegnissen von der Seele getheilt ist.

Prot. Dessen erinnere ich mich, und es ist vorher gesagt worden.

Sok. Und nicht wahr, das begehrende nach dem den Beschaffenheiten des Leibes entgegengesezten war die Seele, das aber, was den Schmerz oder irgend eine aus einer Erregung hervorgehende Lust in sich aufnimmt, war der Leib.

Prot. So war es freilich.

Sok. So rechne denn zusammen was hierin liegt.

Prot. Sprich.

Sok. Es liegt darin, daſs wenn sich dies so verhält, alsdann Lust und Unlust zugleich in uns liegen, und die Wahrnehmungen dieser so entgegengesezten nebeneinander sich befinden, was sich uns auch nur eben gezeigt hat.

Prot. Das scheint wenigstens.

Sok. War nun nicht auch dieses gesagt worden und steht uns fest als vorher eingestanden?

Prot. Welches doch?

Sok. Daſs Lust und Unlust beide das mehr und minder aufnehmen und zum Unbegrenzten gehören.

Prot. Das ist gesagt. Warum?

Sok. Was ist nun wol für Rath um dieses richtig zu beurtheilen?

Prot. Was nur und wie?

Sok. Wenn doch unsere Absicht dieses zu beurtheilen in dergleichen jedesmal dahin geht zu unterscheiden, welche von ihnen wol mit den andern verglichen gröſser ist und welche es in höherem Grade und stärker ist, Unlust mit Lust verglichen und Unlust mit Unlust und Lust mit Lust.

Prot. So ist es allerdings, und dies ist die Absicht der Beurtheilung.

Sok. Wie also? in Sachen des Gesichtes leidet die Wahrheit, wenn man Gröſsen von nahe und von fern sieht, und dies bewirkt falsche Vorstellungen, und bei Lust und Unlust sollte nicht 42
dasselbe eintreten?

Prot. Noch weit mehr wol, o Sokrates.

Sok. Ganz entgegengesezt kommt aber das jezige heraus dem kurz vorherigen.

Prot. Welches meinst du?

Sok. Damals nemlich waren es die Mei-

nungen, welche nachdem sie wahr oder falsch ausfielen, auch die Lust und Unlust mit dem was ihnen selbst begegnet war anfüllten.

Prot. Vollkommen wahr.

Sok. Nun aber ist sie es selbst, welche weil sie abwechselnd bald von weitem bald von nahem gesehen und neben einander gestellt wird, und zwar die Lust neben das Unangenehme gestellt gröſser und stärker erscheint, die Unlust aber neben das Angenehme gestellt im Gegentheil.

Prot. Dergleichen erfolgt wol nothwendig aus dieser Ursache.

Sok. Wenn du also das um wieviel jede von ihnen gröſser oder kleiner erscheint als sie wirklich ist, wenn du von beiden dieses erscheinende aber nicht seiende abschneidest: so wirst du weder von ihm selbst sagen können daſs es richtig erscheine, noch auch wirst du dich jemals, was von Lust und Unlust auf diesen Theil fällt, getrauen richtig und wahr zu nennen.

Prot. Freilich nicht.

Sok. Gleich nach diesem laſs uns nun sehen, ob wir nicht darauf treffen, daſs noch ärgere falsche Lust und Unlust als diese in den lebendigen Wesen erscheint und ist.

Prot. Wie doch und was für welche meinst du?

Sok. Es ist doch schon oft gesagt worden, daſs wenn die Natur eines jeden leidet durch Vermischungen und Aussonderungen, durch Anfüllungen und Ausleerungen oder gewisse Vermehrungen und Abnahmen, alsdann Unlust Beschwerde Schmerz und alles was dergleichen Namen führt zu entstehen pflege.

Prot. Ja das ist oft schon gesagt.

Sok. Wann es aber wieder zu seiner eigenen Natur zurükkehrt, diese Rükkehr sezten wir bei uns fest, sei Lust.

Prot. Richtig.

Sok. Wie nun aber wenn an unserm Leibe keines von beiden wirklich vorgeht?

Prot. Wann könnte das aber wol sein, o Sokrates?

Sok. Die Frage thut gar nichts zur Sache die du jezt vorbringst.

Prot. Wie so nicht?

Sok. Weil du mich doch nicht hindern kannst meine Frage noch einmal aufzuwerfen.

Prot. Welche?

Sok. Wenn nun dergleichen sage ich jemals gar nicht statt fände, was würde uns daraus nothwendig folgen?

Prot. Du meinst wenn der Leib auf keine von beiden Seiten bewegt würde?

Sok. Eben das.

Prot. Offenbar doch dieses, o Sokrates, daſs in einem solchen dann weder Lust wäre, noch auch irgend eine Unlust.

Sok. Sehr richtig gesagt. Nur meinst du,
glaube ich, es müsse dergleichen immer etwas 43
in uns sein, wie die Weisen sagen; denn es flieſse alles immer nach oben oder unten.

Prot. Das sagen sie freilich, und es dünkt mich gar nicht schlecht.

Sok. Wie wollte es auch, da sie selbst nicht schlecht sind! Aber ich möchte dieser Rede gern ausweichen, die mir entgegen kommt. Hieher denke ich deshalb zu fliehen, und fliehe du nur mit.

Prot. Sage nur wie.

Sok. Das soll freilich so sein, wollen wir zu ihnen sprechen. Du aber beantworte mir

nur dieses, ob denn immer alles was nur einem beseelten Wesen begegnet, auch von dem wahrgenommen wird, dem es begegnet; und wir auch nicht einmal wachsen ohne es zu merken und gar vielerlei eben so mit uns vorgeht? oder ob nicht im Gegentheil fast alles dieser Art uns fast gänzlich entgeht?

Prot. Ganz im Gegentheil freilich.

Sok. Also war uns nur das eben gesagte nicht ganz richtig gesagt, daſs die Veränderungen nach oben und unten Lust und Unlust bewirken.

Prot. Wie so nicht?

Sok. Besser und untadelhafter wäre es so ausgedrükt.

Prot. Wie doch?

Sok. Die groſsen Veränderungen verursachen uns Lust und Unlust, die mittelmäſsigen und kleinen aber ganz und gar keines von beiden.

Prot. Richtiger als jenes ist dieses allerdings, o Sokrates.

Sok. Und ist nun dieses so: so kommt ja die vorher bezeichnete Lebensweise schon wieder.

Prot. Welche doch?

Sok. Von der wir sagten, sie sei schmerzlos und auch ohne Vergnügungen.

Prot. Du hast ganz recht.

Sok. Wollen wir uns nun hieraus dreierlei Leben bilden, das eine unangenehm, das andere angenehm, das dritte keins von beiden? Oder wie wolltest du es anders sagen?

Prot. Gar nicht anders, sondern so daſs es diese dreierlei giebt.

Sok. Also nicht Unlust haben wäre auch gar nicht dasselbe wie Lust haben?

Prot. Wie sollte es auch.

Sok. Wenn du also hörst es sei das angenehmste schmerzlos sein ganzes Leben hinzubringen, was denkst du dir wol dafs ein solcher dann sagt?

Prot. Mir wenigstens scheint ein solcher das nicht Unlust haben für das Angenehme auszugeben.

Sok. Von diesen drei verschiedenen also seze mir welches du willst, damit wir nur schönere Namen dafür haben, das eine als Gold das andere als Silber das dritte als das was keines von beiden ist.

Prot. Das steht nun fest.

Sok. Jenes keines von beiden nun, kann das wol eines von den beiden andern sein, Gold oder Silber?

Prot. Wie wäre es möglich!

Sok. Also auch der mittlere Zustand kann niemals mit Recht angenehm oder schmerzlich vorgestellt werden, wenn ihn sich einer vorstellen will, noch genannt werden, wenn ihn einer so nennen wollte, nach richtiger Weise wenigstens nicht.

Prot. Wie ginge das auch.

Sok. Aber doch, o Freund, merken wir welche, die dieses sagen und sich so vorstellen.

Prot. Gar sehr.

Sok. Glauben sie also dann Lust zu haben, 44
wenn sie ohne Unlust sind?

Prot. Sie sagen es wenigstens.

Sok. Also glauben sie doch dann Lust zu haben. Denn sie würden es ja nicht sagen.

Prot. Das scheint wol.

Sok. Und falsches denken sie also von der Lust, wenn doch nicht Unlust haben und Lust haben jedes etwas besonderes für sich ist.

PROT. Etwas besonderes sind ja beide ganz gewiſs.

SOK. Wollen wir nun bei uns fest sezen, wie eben, daſs dieses dreierlei ist, oder soll nur zweierlei, die Unlust das Uebel für die Menschen, und die Befreiung von der Unlust, weil eben dieses das gute ist, das Angenehme genannt werden.

PROT. Wie denn, o Sokrates, werden wir dies nun von uns selbst gefragt? denn ich verstehe nicht.

SOK. Du verstehst eben in der That die rechten Feinde unseres Philebos nicht, o Protarchos.

PROT. Welche meinst du denn sind es?

SOK. Gar gewaltige Leute in Sachen der Natur, welche behaupten es gebe ganz und gar keine Lust.

PROT. Wie so doch?

SOK. Dies insgesammt wären nur Abwesenheiten der Unlust, was Philebos und die Seinigen jezt Lust nennen.

PROT. Räthst du nun daſs wir diesen folgen, o Sokrates, oder wie?

SOK. Gar nicht; aber wir wollen sie gebrauchen wie Wahrsager, die nicht aus Kunst sondern aus einer gewissen verdrieſslichen Strenge ihrer nicht unedlen Natur wahrsagen, gewaltig erbittert gegen die Kraft der Lust und sie für nichts gesundes haltend, so daſs auch eben diese ihre Lokspeise ihnen immer ein Zaubermittel ist, nicht Lust. Diese kannst du hiezu gut brauchen, wenn du erst auch ihre andern verdrieſslichen Reden noch erwogen hast. Nachher aber sollst du, was ich für wahrhafte Lust halte, erfahren, damit wir so nach Maaſs-

gabe beider Reden die Kraft der Lust in Betrachtung und zum Spruch ziehen.

PROT. Richtig gesprochen.

SOK. Laſs uns also diesen als Bundesgenossen auf den Spuren ihrer Verdrieſslichkeit nachgehn. Ich denke mir nemlich, daſs sie irgend woher von oben anfangend ohngefähr so sagen. Wenn wir nun irgend eines Begriffes Natur in Betracht ziehn wollten, wie die des harten, würden wir, wenn wir auf die härtesten Dinge sähen, sie so am besten auffassen, oder wenn auf die welche nur ein kleinstes Theilchen Härte haben? du muſst aber, o Protarchos, wie vorher mir, so auch nun diesen gestrengen antworten.

PROT. Allerdings, und ich sage ihnen also, auf das gröſste in seiner Art.

SOK. Also auch wenn wir nun den Begriff der Lust, was für eine Natur sie wol hat betrachten wollten, müſsten wir nicht auf die kleinsten Lüste sehen, sondern auf die welche für die schärfsten und stärksten gelten.

PROT. Das würde dir jezt wol jeder zu- 45
geben.

SOK. Sind nun nicht, die wir gleich bei der Hand haben auch die gröſsten Lüste, wie wir oft sagen, diese die den Leib angehn?

PROT. Wie sollten sie nicht!

SOK. Sind nun nicht diese, und werden gröſser, bei den Kranken als bei den Gesunden? Wir wollen uns aber in Acht nehmen daſs wir nicht voreilig antwortend fehltreten.

PROT. Wie so?

SOK. Wir könnten leicht sagen, bei den Gesunden.

PROT. Wahrscheinlich wol.

SOK. Wie? ragen nicht diejenigen hervor unter den Lüsten, denen auch die gröſsten Begierden voran gehn?

PROT. Das ist wol wahr.

SOK. Haben nun nicht die Fieberkranken und mit ähnlichen Uebeln befallenen, weil sie doch mehr dursten und frieren, und was sie sonst am Leibe zu leiden pflegen, und deshalb mehr im Bedürfniſs befangen sind, auch wenn dieses befriedigt wird, gröſsere Lust? Oder sollen wir nicht sagen daſs das wahr sei?

PROT. Allerdings, leuchtet das sehr ein.

SOK. Wie also? scheinen wir nun wol richtig zu sagen, daſs wenn jemand die gröſste Lust sehen will, er nicht zur Gesundheit sondern zur Krankheit gehn muſs, um sie da zu betrachten? Sieh aber zu daſs du nicht etwa glaubst, ich meinte mit meiner Frage, daſs die Kranken mehr Vergnügen hätten als die Gesunden; sondern denke, ich suche nur die Gröſse der Lust, und das heftige derselben, wo sich das wol jedesmal findet. Denn so müſsten wir einsehen, welche Natur sie hat, und was doch die meinen, welche behaupten, es gebe sie ganz und gar nicht.

PROT. Ich folge nun wol deiner Rede.

SOK. Bald, o Protarchos, wird es dir wol noch eben so gut klar werden. Antworte nur. Siehst du nicht im Uebermuth gröſsere Lust, ich sage nicht mehrere, aber an Heftigkeit und Stärke hervorragend vor der in dem besonnenen Leben? Nimm dich aber gut zusammen bei der Antwort.

PROT. Ich verstehe schon was du meinst, und sehe einen groſsen Unterschied. Denn die Besonnenen hält schon das Sprichwort zurük, welches ihnen jedesmal das Nichts zuviel ein-

schärft, und dem sie gehorchen. Die Unsinnigen aber und Uebermüthigen nimmt die heftige Lust bis zum Wahnsinn ein, und macht sie ganz verschrieen.

SOK. Schön! und wenn sich dies so verhält, ist doch offenbar daſs in einer gewissen Verderbtheit des Leibes und der Seele, und nicht in ihrer rechten Tüchtigkeit, die gröſste Lust und Unlust entsteht.

PROT. Allerdings.

SOK. Von diesen also müssen wir uns einige vornehmen und betrachten, wie sie sich doch verhalten, daſs wir sagen sie seien die gröſsten.

PROT. Nothwendig.

SOK. So betrachte denn die Lüste in sol-
chem krankhaften Zustande, auf welche Weise 46
sie sich verhalten.

PROT. In was für welchem?

SOK. Die Lust der Schamlosen, die eben von unsern vorigen Verdrieſslichen so ausnehmend gehaſst wird.

PROT. Was für welche?

SOK. Nun wie sie sich zum Beispiel die Kräze heilen durch Reiben und mehreres dergleichen was keines andern Mittels bedarf; denn eben dieses Gefühl bei den Göttern was sollen wir denn sagen daſs es in uns ist? Lust oder Unlust?

PROT. Ein gemischtes Uebel, o Sokrates, scheint dies zu sein.

SOK. Ich hätte schon des Philebos wegen diese Rede gar nicht vorgebracht, o Protarchos; allein ohne diese Lust und die damit zusammenhängenden, wenn man sie nicht beachtet, würden wir fast nicht im Stande sein das zu entscheiden, wonach jezt gefragt wird.

Prot. So laſs uns denn weiter gehn zu den mit diesen verwandten.

Sok. Welche die Mischung mit ihnen theilen, meinst du.

Prot. Eben die.

Sok. Es sind also einige Mischungen die nur den Leib betreffen in den Leibern selbst, andere der Seele allein in der Seele, die aber worin des Leibes und der Seele Lust und Unlust untereinander gemischt vorkommen, werden wir finden daſs sie zusammengenommen bald Lust bald Unlust genannt werden.

Prot. Wie so?

Sok. Wenn einer in der Wiederherstellung oder in der Störung entgegengeseztes zugleich erleidet, als ein Frierender sich wärmt, oder als ein Erhizter sich abkühlt, indem er eigentlich sucht, so denke ich, das eine zu haben und das andere los zu werden: so verursacht dieses gemischte sogenannte Bittersüſse, wenn es hartnäkkig anhält, Unwillen und hernach eine heftige Spannung.

Prot. Sehr richtig trift das eben erklärte.

Sok. Sind nun nicht diese Mischungen theils aus gleicher Lust und Unlust, theils aus einer von beiden überwiegend?

Prot. Wie sollten sie nicht.

Sok. So sage denn, die in welchen mehr Unlust als Lust sich findet seien eben diese izt angeführten von der Kräze und dem Gurgeln, wenn das brennende und entzündete inwendig ist und einer mit Reiben und Krazen nicht dazu kommt, sondern nur die äuſsere Oberfläche reizt, indem er sie bald in das Feuer bringt, und in das Gegentheil bisweilen einen Ueberschwang von Lust hülflos verwandelt, bald aber im Gegentheil verschafft man den innern Theilen um

die Unlust in den äuſseren damit zu vermischen Lust, wohin es nun auch ausschlage, indem man bald verbundenes mit Gewalt trennt, bald gesondertes mischt, und somit der Unlust Lust beigesellt.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Und nicht wahr, wenn in allem die- 47
sem ein gröſserer Antheil Lust gemischt wird, so verursacht die beigemischte Unlust nur gelinden Reiz und Unruhe, die weit überströmende Lust aber spannt an und macht bisweilen springen, und indem sie allerlei vielfach veränderte Farben und Geberden und Athemzüge herausbringt, bringt sie unsinniges Entzüken und Geschrei hervor?

Prot. So ist es freilich.

Sok. Und macht daſs einer von sich selbst sagt und auch Andere, es sei fast zum Sterben wie diese Lüste ergözen. Und diesen geht nun jeder um so mehr nach, je unbändiger und unvernünftiger er ist, und nennt diese die gröſsten, und wer in diesen am meisten lebt, schäzt er für den glükseligsten.

Prot. Alles, o Sokrates, wie es sich bei den Menschen aus der Menge ergiebt, hast du ganz in ihrem Sinne ausgeführt.

Sok. Von denen Lüsten nun, o Protarchos, wobei zu einem zusammengesezten Zustande des Leibes allein inneres und äuſseres gemischt ist, und von denen wobei die Seele dem Leibe entgegengeseztes beiträgt, Unlust sowol zur Lust, als Lust zur Unlust, so daſs beides in eine Mischung eingeht, haben wir dieses zwar vorher schon ausgeführt, daſs wenn einer ausgeleert ist er nach Anfüllung strebt, und sofern er hofft sich zwar freut, sofern er aber ausgeleert ist Schmerz hat, dieses aber haben

wir damals nicht erklärt, dafs wo die Seele von dem Leibe abweicht, in allen diesen unzähligen Fällen, alles in Eine Mischung von Lust und Unlust zusammenfällt.

Prot. Du scheinst vollkommen richtig zu reden.

Sok. Von allen Mischungen der Lust und Unlust ist uns also nur noch eine übrig.

Prot. Welche meinst du?

Sok. Welche wir sagten dafs die Seele selbst für sich oftmals annimmt.

Prot. Wie aber meinen wir dies eigentlich?

Sok. Zorn und Furcht und Verlangen und Wemuth und Liebespein und Eifersucht und Neid und was dergleichen ist, sezest du das nicht als Unlust der Seele selbst?

Prot. Ich allerdings.

Sok. Und werden wir dies alles nicht unsäglicher Lust voll finden? oder ist erst Noth uns zu erinnern an das „der selbst, zu Zorn nemlich und Eifer, auch den Weiseren pflegt zu erbittern, der weit süfser zuerst denn sanft eingleitender Honig", und an die Lust welche bei Wemuth und Sehnsucht mit der Unlust gemischt ist?

48 Prot. Nein, sondern nur so und anders nicht kann dieses sich verhalten.

Sok. Und wenn sie die Tragödien sehen, erinnerst du dich doch wol, wie sie zugleich sich ergözend doch weinen?

Prot. Wie sollte ich nicht!

Sok. Wie aber unsere Seele bei den Komödien bewegt ist, weifst du wol, dafs auch darin eine Mischung von Lust und Unlust liegt?

Prot. Das verstehe ich nicht recht.

Sok. Ganz gewiſs ist es auch gar nicht leicht, o Protarchos, hierin den jedesmaligen Zustand dieser Art zu erkennen.

Prot. Freilich nicht, wie mir wenigstens scheint.

Sok. Nehmen wir indeſs dies um so lieber vor, je dunkler es ist, damit einer auch in andern Fällen desto leichter eine Mischung von Lust und Unlust erkennen könne.

Prot. So erkläre es denn.

Sok. Was wir eben vorher auch nannten, Neid, verstehst du unter diesem Worte eine Unlust der Seele? oder wie?

Prot. So.

Sok. Wer aber neidet, der wird sich wol immer über die Uebel des Nächsten erfreut zeigen.

Prot. Gar sehr allerdings.

Sok. Und ein Uebel ist doch Unwissenheit, und was wir sonst Untauglichkeit nennen?

Prot. Wie sollte sie nicht!

Sok. Hieraus nun sieh, welches eigentlich die Natur des Lächerlichen ist.

Prot. Sprich nur.

Sok. Es ist also eine Schlechtigkeit, die von einer gewissen Beschaffenheit beigenamt wird, und zwar von der gesammten Schlechtigkeit der Theil welcher den entgegengesezten Zustand enthält des von dem delphischen Spruch ausgedrükten.

Prot. Meinst du das Kenne dich selbst, o Sokrates?

Sok. Allerdings. Und offenbar wäre doch sich selbst nie zu kennen das Gegentheil von jenem in dem Spruch ausgedrükten.

Prot. Wie sollte es nicht?

Sok. O Protarchos, versuche also eben dieses dreifach zu theilen.

Prot. Auf welche Weise meinst du? ich werde es wol nicht können.

Sok. Du meinst also wol, für diesmal soll ich es nur abtheilen?

Prot. Und bitte dich darum ausser dem dass ich es meine.

Sok. Muss nun nicht denen welche sich selbst verkennen dies in Absicht auf drei Stüke begegnen?

Prot. Wie so?

Sok. Zuerst in Absicht auf Geld und Gut, dass sich einer für reicher hält als sein Vermögen beträgt.

Prot. Sehr Vielen begegnet dieses.

Sok. Und noch mehreren wohl, dass sie sich für grösser und schöner halten, und was sonst den Leib betrift für ausgezeichneter als ihnen der Wahrheit nach zukommt.

Prot. Freilich.

Sok. Bei weitem die meisten aber glaube ich verfehlen es in Absicht des dritten Stükes, nemlich dessen was in der Seele ist, indem sie sich selbst für besser halten in der Tugend, ohne es zu sein.

Prot. Bei weitem allerdings.

Sok. Und unter allen Tugenden ist es nicht vorzüglich auf die Weisheit, dass die Menge auf alle Weise Anspruch macht, und deshalb voll Streites ist und Dünkelweisheit und Irrthum.

49 Prot. Wie könnte es anders sein.

Sok. Und wer nun jeden solchen Zustand ein Uebel nennte, würde ihn wol ganz recht benennen.

Prot. Gar sehr gewiss.

Sok. Dieser nun muſs noch halbirt werden, o Protarchos, wenn wir den scherzhaften Neid sehen und darin eine wunderbare Mischung von Lust und Unlust erkennen sollen.

Prot. Wie sollen wir ihn nun halbiren? sage es nur.

Sok. Alle welche diese falsche Meinung von sich selbst unsinnigerweise hegen, von denen muſs doch, wie von allen andern Menschen so auch ganz nothwendigerweise von ihnen, Einigen Stärke und Macht zukommen und Andern denke ich das Gegentheil.

Prot. Nothwendig.

Sok. Hiernach also theile, und so viele von ihnen mit Schwachheit solche sind, und unvermögend, wenn sie ausgelacht werden, sich zu rächen, wenn du von diesen sagst, daſs sie lächerlich sind, wirst du wol ganz richtig reden, die sich aber rächen können, wenn du die als furchtbar und schändlich und feindselig bezeichnest, wirst du dir selbst die richtigste Erklärung über sie geben. Denn die Unwissenheit der Mächtigen ist feindselig und schändlich, denn sie ist auch den Nächsten verderblich, sie selbst und ihre Abbilder; die schwache aber fällt uns in die Natur des Lächerlichen.

Prot. Vollkommen richtig. Allein die Mischung der Lust und Unlust darin ist mir noch nicht deutlich.

Sok. Nimm also zuerst das Wesen des Neides vor.

Prot. Erkläre es nur.

Sok. Er ist doch eine ungerechte Unlust und Lust?

Prot. Das wol nothwendig.

Sok. Nun ist doch über der Feinde Uebel weder ungerecht noch neidisch sich zu freuen?

Prot. Wie sollte es!

Sok. Wenn man aber Uebel der Freunde sieht, dann bisweilen sich nicht zu betrüben sondern zu freuen ist das nicht ungerecht?

Prot. Wie sollte es nicht?

Sok. Und die Unwissenheit sagen wir doch ist ein Uebel für Alle?

Prot. Richtig.

Sok. Wie nun? Der Freunde Dünkelweisheit und Dünkelschönheit, und was wir eben anführten als unter drei Arten vertheilt, ist doch lächerlich soviel davon schwach ist, verhafst aber soviel davon stark ist? Oder wollen wir nicht mehr zugeben, was ich vorhin sagte, dafs diese Beschaffenheit, wenn einer der Freunde sie auf eine für Andere unschädliche Art an sich hat, lächerlich ist?

Prot. Allerdings wollen wir.

Sok. Und erkennen wir sie nicht als ein Uebel an, da sie doch Unwissenheit ist?

Prot. Gar sehr.

Sok. Freuen wir uns nun oder sind wir betrübt, wenn wir über sie lachen?

50 Prot. Offenbar freuen wir uns.

Sok. Und Lust an der Freunde Uebel, sagten wir nicht dafs der Neid es sei der diese bewirke?

Prot. Nothwendig.

Sok. Wenn wir also über unserer Freunde Lächerlichkeiten lachen, sagt die Rede, dafs wir Lust dem Neide beimischend die Lust der Unlust beimischen; denn der Neid sei uns schon lange bestimmt als eine Unlust der Seele, das Lachen aber als Lust, und beides sei hiebei zu gleicher Zeit vorhanden.

Prot. Richtig.

SOK. Und so deutet uns die Rede an, daſs auch bei Wemuth und in Tragödien, nicht denen nur auf der Bühne sondern auch in der gesammten Tragödie und Komödie des Lebens, Unlust mit Lust zugleich gemischt sei und so in tausend andern Dingen.

PROT. Es ist unmöglich dies nicht einzugestehn, o Sokrates, wenn sich einer auch ganz hartnäkig auf das Gegentheil gesezt hätte.

SOK. Und Zorn und Sehnsucht und Wemuth und Furcht und Liebe und Eifersucht und Neid hatten wir uns doch vorgehalten, daſs darin, wie wir behaupteten, das nun schon so oft genannte sich müſste vermischt finden. Nicht wahr?

PROT. Ja.

SOK. Und wir sehen doch ein, daſs von Wemuth und Neid und Zorn das jezt durchgeführte alles wirklich gilt.

PROT. Wie sollten wir das nicht einsehn?

SOK. Viel anderes aber ist doch noch übrig?

PROT. Gar sehr.

SOK. Weshalb nun denkst du wol, daſs ich dir vorzüglich die Mischung in der Komödie gezeigt habe? Nicht der Ueberzeugung wegen, daſs es in der Furcht und der Liebe und dem übrigen noch leichter ist die Mischung aufzuweisen? und daſs wenn du dies bei dir selbst festgestellt hättest, du mir erlassen würdest nicht erst zu jenen auch zu gehen und die Rede dadurch in die Länge zu ziehen, sondern dieses schlechthin annehmen, daſs sowol der Leib ohne die Seele als die Seele ohne den Leib und beide mit einander in ihren Zuständen voll sind der mit Unlust gemischten Lust. Nun sage also, ob du es mir erläſst, oder ob du Mitternacht

heranbringen willst. Ich denke aber, wenn ich nur noch weniges gesagt habe, von dir zu erlangen, daſs du mich gehen läſst. Denn von diesem allen insgesammt will ich dir Morgen Rechenschaft ablegen; jezt aber möchte ich auf das übrige lossteuern zu dem Urtheile welches Philebos fodert.

Prot. Wohl gesprochen, o Sokrates. Also nimm nur durch was wir noch vor uns haben, wie es dir lieb ist.

Sok. Der Natur gemäſs sollten wir nun nach den gemischten Vergnügungen vermöge einer Art von Nothwendigkeit zu den ungemischten an ihrem Theil übergehn.

Prot. Wohl gesprochen.

51 Sok. Ich will also versuchen umwendend sie euch zu bezeichnen. Denn denen welche sagen, daſs alle Lust nur Hemmung der Unlust sei, kann ich nicht recht glauben; sondern wie ich schon sagte, ich brauche sie nur zu Zeugen dafür, daſs es allerlei scheinbare Lust giebt, welche wirklich keine ist, und daſs noch vielerlei andere gar groſs erscheint, welche aber zugleich gemischt ist mit Unlust und mit Erholungen von den gröſsten Schmerzen in Rathlosigkeit Leibes und der Seelen.

Prot. Aber welche, o Sokrates, könnte wol einer als wahr annehmen, der richtig darüber denken wollte?

Sok. Die an den schönen Farben und Gestalten, und die meisten die von Gerüchen herrühren und Tönen, und welche nach einem unmerklichen und schmerzlosen Bedürfniſs uns eine merkliche und von Unlust reine Befriedigung gewähren.

Prot. Wie ist das nun wieder eigentlich gemeint, o Sokrates?

Sok. Freilich ist wol nicht sogleich deutlich was ich meine, man muſs aber versuchen es deutlich zu machen. Ich versuche also als Schönheit der Gestalten dir nicht, was wol die meisten glauben möchten, zu erklären, etwa die der lebenden Körper oder die gewisser Gemälde; sondern ich nenne etwas grade, sagt meine Erklärung, und etwas rund und aus diesen wiederum die Flächen und Körper, welche gedreht werden, oder durch Regel und Winkelmaaſs bestimmt, wenn du mich verstehst. Denn diese, sage ich, sind nicht in Beziehung auf etwas schön wie anderes, sondern immer an und für sich sind sie ihrer Natur nach schön, und haben eine eigenthümliche Lust, die nichts mit der des Kizels zu schaffen hat; und so sage ich auch, daſs es Farben giebt, die nach dieser selbigen Weise schön sind und ihre Lust bei sich führen. Aber verstehen wir es auch, oder wie?

Prot. Ich bemühe mich wol, o Sokrates; bemühe nur auch du dich es noch deutlicher zu erklären.

Sok. Und so sage ich auch daſs die an Tönen, jene glatten und hellen, welche Einen bestimmten reinen Gesang von sich geben, nicht in Bezug auf etwas schön sind, und daſs ihnen mitgeborene Lust sie begleitet.

Prot. Auch das ist allerdings so.

Sok. Die an den Gerüchen ist nun freilich eine geringere Art von Lust; aber daſs ihnen doch keine nothwendige Unlust beigemischt ist, wo immer und woran uns dieses sich zeigt, das seze ich insgesammt jenen entgegen. Also, wenn du es verstehst, dieses nennen wir die zwei Arten der Lust.

Prot. Ich verstehe.

Sok. Laſs uns nun diesen noch beifügen die Lust an Kenntnissen, wenn doch auch diese uns bedünken nicht einen Hunger nach dem Er-
52 kennen bei sich zu haben, noch ursprüngliche aus dem Hunger nach Kenntnissen entstehende Schmerzen.

Prot. So dünkt es mich freilich auch.

Sok. Und wie? wenn nun denen die mit Erkenntnissen angefüllt sind, hernach Verlust derselben antritt durch Vergessen, siehst du darin einigen Schmerz?

Prot. Nicht von Natur wenigstens, sondern nur in den Betrachtungen des Zustandes, wenn einer dem sie verloren gegangen sich betrübt, weil sie ihm fehlen.

Sok. Aber, o Bester, wir haben es jezt nur mit dem Zustande selbst zu thun, wie er seiner Natur nach ist, abgesehen von der Betrachtung darüber.

Prot. Dann hast du also ganz Recht, daſs jedesmal bei unsern Kenntnissen das Vergessen uns ohne alle Unlust kommt.

Sok. Diese Lust also an den Kenntnissen sei unvermischt mit Unlust, müssen wir sagen, und keinesweges für die Menge der Menschen, sondern nur für gar wenige.

Prot. Wie sollten wir das nicht sagen.

Sok. Nun wir also schon ziemlich abgesondert haben die reine Lust und die welche man mit Recht unrein nennen kann: so laſs uns nun in der Erklärung noch hinzufügen für die heftigen Lüste Ungemessenheit, für die welche es nicht sind im Gegentheil Abgemessenheit; und die welche das klein und leise annehmen und auch wiederum das groſs und heftig, und oft oder selten solche sind, denen wollen wir hinzufügen, daſs sie von jener unbestimmten

bald mehr bald weniger durch Leib und Seele sich bewegenden Art sind, die aber nicht, von der abgemessenen.

Prot. Vollkommen richtig, o Sokrates.

Sok. Nun ist also nächst diesem noch dies von ihnen auseinanderzusezen.

Prot. Welches?

Sok. Was doch wol zur Wahrheit des Seins beiträgt, ob das reine und lautere oder das starke und viele und groſse und überflüssige?

Prot. Was willst du eigentlich, o Sokrates, mit dieser Frage?

Sok. Ich will nur, o Protarchos, nichts versäumen in der Prüfung der Lust und der Erkenntniſs, wenn etwa an jeder von beiden etwas rein ist und etwas unrein, damit dann jede dir und mir und allen diesen rein vor Gericht komme, und uns also das Urtheil erleichtere.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Wolan über alles was wir unter den reinen Arten verstehen laſs uns so nachdenken, daſs wir irgend eine von ihnen vor uns nehmen und betrachten.

Prot. Welche also wollen wir vor uns nehmen?

Sok. Ich denke wir wollen das Weiſse 53
zuerst uns ansehn.

Prot. Ganz wohl.

Sok. Wie nun, und welches wäre uns die Reinheit des Weiſsen? Etwa wenn wir nur recht vieles und groſses Weiſses hätten, oder wenn wir das unvermischteste hätten, worin auch nicht der mindeste Theil irgend einer andern Farbe sich fände?

Prot. Offenbar das, welches das unvermischteste ist.

Sok. Richtig. Dieses also, o Protarchos, wollen wir als das wahrste und zugleich als das schönste unter allem Weiſsen sezen, nicht aber das gröſste noch das meiste.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Wenn wir also sagen, ein weniges reines Weiſs sei weiſser und zugleich schöner und wahrer als vieles gemischte Weiſs, so werden wir auf alle Weise richtig reden.

Prot. Vollkommen richtig ganz gewiſs.

Sok. Wie nun? wird es nicht erst noch vieler solcher Beispiele bedürfen für unsere Erklärung über die Lust, sondern genügt es uns auch schon hieraus einzusehn, daſs auch insgesammt jede kleine und geringe aber von Unlust reine Lust angenehmer und wahrer und schöner sein muſs als viele und groſse gemischte?

Prot. Gar sehr, und das Beispiel reicht hin.

Sok. Wie aber nun dieses? Haben wir von der Lust nicht gehört daſs sie immer nur ein Werden ist, und daſs es ein Sein der Lust ganz und gar nicht giebt? Denn einige trefliche Leute wagen uns diesen Saz darzustellen, denen man Dank wissen muſs.

Prot. Wie das?

Sok. Dieses möchte ich eben fragend mit dir durchgehn, o lieber Protarchos.

Prot. Sprich nur und frage.

Sok. Nimm also zweierlei an, daſs Eine sei an und für sich, das Andere immer eines anderen begehrend.

Prot. Wie und von welcherlei meinst du das?

Sok. Das eine ist das Herrlichere seiner Natur nach, das andere hinter jenem zurükbleibend.

Prot. Erkläre es noch deutlicher.

Sok. Wir haben doch wol schöne und vortrefliche Lieblinge gesehen und zugleich tapfere Liebhaber derselben?

Prot. Gar viel.

Sok. Diesen zweien ähnlich nun suche zweierlei anderes in allem wovon wir sagen, es sei etwas drittes für ein anderes.

Prot. Sage doch nur deutlicher, o Sokrates, was du meinst.

Sok. Gar nichts krauses, o Protarchos, sondern die Rede scherzt nur mit uns, und sie meint nur, daſs einiges immer um eines seienden willen ist, anderes aber eben dasjenige, wegen dessen jedesmal das um eines andern willen werdende wird.

Prot. Ich habe es kaum verstanden, weil es so oft gesagt worden.

Sok. Vielleicht, Kind, werden wir es noch besser verstehen, wenn unsere Rede fortschreitet.

Prot. Warum auch nicht.

Sok. Nun laſs uns auch diese andern zwei 54
nehmen.

Prot. Was für welche.

Sok. Eines das Werden von allem, und das Sein das andere.

Prot. Diese beiden nehme ich an, das Sein und das Werden.

Sok. Ganz richtig. Welches nun von diesen beiden ist um welches willen? Sollen wir sagen das Werden sei wegen des Seins, oder das Sein sei wegen des Werdens?

Prot. Das was das Sein genannt wird, ob das wegen des Werdens das ist was es ist, danach fragst du?

Sok. Offenbar.

Prot. Bei den Göttern, was fragst du eigentlich noch?

Sok. Ich meine dergleichen, o Protarchos. Behauptest du, daſs die Schiffsbaukunst mehr der Schiffe wegen da ist, oder die Schiffe wegen der Schiffsbaukunst? und von allem was dem ähnlich ist meine ich es eben so, o Protarchos.

Prot. Warum antwortest du dir darauf nicht selbst, o Sokrates?

Sok. Daran hindert freilich nichts; nimm du nur Theil an der Rede.

Prot. Allerdings.

Sok. Ich behaupte also, daſs um des Werdens willen alle Hülfsmittel Werkzeuge und alles was man Stoff nennt überall angewendet werde, daſs aber jegliches Werden wegen eines Seins jedes wegen eines anderen geschehe, und das gesammte Werden wegen des gesammten Seins.

Prot. Ganz offenbar freilich.

Sok. Also auch die Lust, wenn sie ein Werden ist muſs nothwendig irgend eines Seins wegen entstehen.

Prot. Wie sollte sie nicht.

Sok. Nun aber muſs doch dasjenige, wegen dessen jedesmal ein um eines andern willen erfolgendes erfolgt, in der Ordnung des Guten befindlich sein, das eines andern wegen erfolgende aber, o Bester, müssen wir in eine andere Ordnung sezen.

Prot. Ganz nothwendig.

Sok. Also auch die Lust, wenn sie doch ein Werden ist, stellen wir ganz richtig, wenn wir sie in eine andere als die Ordnung des Guten stellen?

Prot. Vollkommen richtig freilich.

Sok. Also, was ich schon am Anfang dieser Rede sagte, dem der uns von der Lust dieses

angedeutet hat, daſs es nur ein Werden, aber auch nicht im mindesten ein Sein derselben gäbe, müssen wir es Dank wissen. Denn offenbar lacht dieser diejenigen aus, welche behaupten die Lust sei das Gute.

PROT. Gar sehr.

SOK. Und so auch die, welche sich jedesmal nur in dem Entstehen befriediget fühlen, wird er ebenfalls auslachen.

PROT. Wie so? und was für welche meinst du?

SOK. Die welche, wenn sie sich Hunger und Durst und ähnliches ausheilen, was durch ein Werden kann geheilt werden, sich an diesem Werden freuen weil es eben eine Lust ist, und sagen, sie möchten nicht leben wenn sie nicht hungerten und dursteten, und was man weiter dem anhängend anführen könnte empfänden.

PROT. So scheinen sie freilich.

SOK. Und das Gegentheil des Entstehens sagen wir doch Alle sei das Verderben. 55

PROT. Nothwendig.

SOK. Also das Verderben und Entstehen würde wählen wer jenes wählt, nicht jene dritte Lebensweise, in welcher weder Lust noch Unlust war, sondern ein soviel als möglich reines Vernünftigsein.

PROT Gar viele Unvernunft also wie es scheint, o Sokrates, folgt daraus, wenn einer die Lust als das Gute sezt.

SOK. Gar viele. Denn laſs uns das nemliche auch noch so vortragen.

PROT. Wie?

SOK. Wie sollte es nicht unvernünftig sein, daſs es nichts gutes noch schönes geben sollte, weder in den Leibern noch in vielen andern Dingen, sondern nur in der Seele, und

auch in dieser nur die Lust? Die Tapferkeit aber und Besonnenheit und Vernunft und was sonst gutes der Seele zu Theil geworden ist, sollte gar nichts solches sein? und außerdem noch wer nicht Lust hat sondern Schmerz, daſs der genöthiget wäre zu sagen er sei schlecht, dann wann er Schmerz hat, und wenn er auch der Beste von allen wäre, und wiederum wer Lust hat sei je mehr er Lust hat, dann wann er Lust hat um desto vortrefflicher und tugendhafter?

Prot. Dies alles, o Sokrates, ist aufs möglichste ungereimt.

Sok. Aber daſs wir nun auch nicht die Lust zwar so genau als möglich durchzuprüfen versuchen, dagegen aber scheinen der Vernunft und der Erkenntniſs gleichsam gar sehr zu schonen! Sondern dreist laſs uns auch hier überall anklopfen, ob vielleicht etwas schlechtes daran ist, bis wir was davon das reinste ist seiner Natur nach erkennen, und uns dann dessen und der wahrhaftesten Theile der Lust bei der gemeinsamen Entscheidung bedienen.

Prot. Richtig.

Sok. Nun ist uns doch ein Theil der auf bestimmte Gegenstände gerichteten Erkenntniſs werkbildend, ein anderer gehört zur Ausbildung und Erziehung. Oder wie?

Prot. So ist es.

Sok. Erwägen wir also zuerst an den ausübenden dieses, ob ein Theil von ihnen mehr an der Erkenntniſs hängt, ein anderer weniger, und wir also einige für die reineren erklären müssen, andere für die unreineren.

Prot. Das wollen wir.

Sok. Also baben wir wol diejenigen, welche ihnen zur Regel dienen erst von den einzelnen abzusondern.

Prot. Welche doch und wie?

Sok. Zum Beispiel wenn jemand aus allen Künsten die Rechenkunst und die Meſskunst und die Wagekunst ausscheidet, so ist es grade heraus zu sagen nur etwas geringfügiges was von einer jeden dann noch übrig bleibt.

Prot. Geringfügiges freilich.

Sok. Es bleibt wenigstens nach diesem nichts übrig als Abschäzen nach Gutdünken und durch Uebung und Gewöhnung die Sinne Einlehren, indem man dazu nimmt was die genaue Geschiklichkeit vermag, welche Viele auch Kunst nennen, die aber doch nur durch Fleiſs und Bemühung ihre Stärke erreicht.

Prot. Ganz nothwendig ist es so wie du sagst.

Sok. Ist nun nicht hievon voll die Ton- 56
kunst, indem sie zuerst das Wohlklingende nicht nach Maaſs zusammenfügt, sondern nur wie man es durch Uebung geschikt zu treffen weiſs, und so auch der gesammte Theil von ihr, welcher die Kunst die Instrumente zu schlagen begreift, sucht das Maaſs wie jegliche Saite bewegt werden soll nur durch solche Versuche zu treffen; so daſs viel unsicheres in ihr eingemengt ist und wenig festes.

Prot. Sehr richtig.

Sok. Und mit der Heilkunst und dem Akerbau und der Kunst des Seefahrers und des Heerführers werden wir finden daſs es sich eben so verhält.

Prot. Allerdings.

Sok. Die Baukunst aber, glaube ich, welche sich der meisten Maaſse und Werkzeuge bedient, wird durch das was ihr so viele Genauigkeit sichert, auch kunstreicher als die meisten andern.

Prot. Wie das?

Sok. Sowol wenn sie Schiffe baut als wenn sie Häuser aufführt und auch in vielen andern Zweigen, welche in Holz arbeiten. Denn sie bedient sich da des Richtscheites, denke ich, und des Rundhobels und des Zirkels und der Schnur, und noch eines anderen gar sauberen Werkzeuges.

Prot. Das ist vollkommen richtig, o Sokrates, was du sagst.

Sok. Theilen wir also die genannten Künste zwiefach, in solche welche der Tonkunst folgend in ihren Werken nur geringerer Genauigkeit fähig sind, und in solche die der Baukunst folgend gröſserer.

Prot. So sei es.

Sok. Sagen aber, daſs genauere als diese Künste diejenigen sind, welche wir vorher zuerst genannt haben.

Prot. Du scheinst mir die Rechenkunst zu meinen, und die du vorher mit dieser zugleich ausgesprochen hast.

Sok. Allerdings; aber, o Protarchos, müssen wir nicht sagen, daſs auch diese wiederum zwiefach sind, oder wie?

Prot. Auf welche Weise meinst du?

Sok. Die Rechenkunst zuerst, muſs man nicht gestehen, daſs eine ganz andere ist die gemeine, und eine ganz andere wiederum die der Wissenschaftlichen?

Prot. Wodurch aber soll man sie unterscheiden, und die eine als eine solche sezen, die andere aber wiederum als eine solche?

Sok. Die Unterscheidung ist nicht klein, o Protarchos. Die einen nemlich zählen immer der Zahl selbst ungleiche Einheiten zusammen, wie zwei Läger oder zwei Ochsen und

zwei allerkleinste oder auch zwei allergröſste, die andern aber gehn gar nicht mit, wenn einer nicht eine Einheit sezt, welche von jeder Einheit der Theile durchaus nicht verschieden ist.

Prot. Da hast du sehr recht, daſs dies kein geringer Unterschied ist zwischen denen die mit der Zahl zu thun haben, so daſs es Grund genug hat sie als zwiefach zu sezen.

Sok. Und wie? die Berechnungskunst und die Meſskunst wie sie von den Baukünstlern und Handelsleuten gebraucht wird, und wie von denen die auf eine wissenschaftliche Weise Geometrie und Berechnungen treiben, sollen wir diese jede nur für eine erklären oder als zwei
sezen? 57

Prot. Dem vorigen folgend würde ich wenigstens nach meiner Meinung sie als zwei sezen.

Sok. Richtig. Weshalb wir dies aber hier beigebracht haben, hast du auch das inne?

Prot. Vielleicht. Aber ich will doch lieber, daſs du das izt gefragte bestimmt erklärst.

Sok. Mich dünkt nemlich diese Rede noch immer nicht minder als da wir sie anfingen ein Gegenstük zu der Lust suchend hiehergekommen zu sein; sie ist nemlich in der Untersuchung begriffen, ob auch eine Erkenntniſs wol reiner ist, als welche andere, eben wie einige Lust als die andere.

Prot. Das ist freilich ganz deutlich daſs sie deswegen dies unternommen hat.

Sok. Wie nun? fand sie nicht in dem vorigen über einer Kunst eine andere als die gewissere, und so auch eine andere ungewisser als die andere?

Prot. Allerdings.

Sok. Und hatte sie nicht von diesen eine Kunst als gleichnamig ausgesprochen, und also auch die Meinung aufgestellt als ob sie eine wäre, und fragt doch nun weiter, als ob es zweie wären, danach, ob von ihnen das gewisse und reine in diesen Dingen die der Wissenschaftlichen oder die der Nichtwissenschaftlichen genauer enthält?

Prot. Freilich scheint sie mir eben dieses auszufragen.

Sok. Was für eine Antwort also, o Protarchos, wollen wir ihr geben?

Prot. Wir sind ja schon, o Sokrates, zu einem wunderbar grofsen Unterschied in Absicht auf Gewifsheit der Erkenntnisse gelangt.

Sok. Werden wir also nicht desto leichter antworten können?

Prot. Wie sollten wir nicht? Und so sei denn gesagt, dafs diese zwar bei weitem sich auszeichnen vor den übrigen Künsten, unter ihnen selbst aber die welche in dem Geschäft der wahrhaft wissenschaftlichen vorkommen unbegreiflich weit an Genauigkeit und Wahrheit in Maafsen und Zahlen sich auszeichnen.

Sok. So sei es, dir zufolge, und dir vertrauend wollen wir getrost denen die so begierig sind Erklärungen zuzuhören antworten.

Prot. Was doch?

Sok. Dafs es eine doppelte Rechenkunst giebt, und dafs dieser eben so mehrere andere auch doppelte folgen, und dieselbe Zwiefältigkeit enthalten, wiewol nur Eines Namens theilhaftig.

Prot. Geben wir denn mit gutem Glüke diese Antwort denen, welche du für so begierig hälst, o Sokrates.

Sok.

Sok. Diese Wissenschaften also sollen wir sagen wären die am meisten genauen?

Prot. Allerdings.

Sok. Aber, o Protarchos, würde nicht die Kunst der vernünftigen Rede uns verläugnen, wenn wir irgend eine andere ihr vorzögen?

Prot. Wie aber sollen wir diese wiederum beschreiben?

Sok. Offenbar doch als die welche alle bis 58
jezt genannten erkennt. Denn die sich mit dem wahrhaft seienden und immer auf gleiche Weise gearteten beschäftigt, glaube ich, werden doch auf alle Weise alle insgesammt, denen auch nur ein wenig Veruunft anhängt, bei weitem für die wahrste Erkenntnifs halten. Oder wie würdest du, o Protarchos, den Rang bestimmen?

Prot. Ich meines Theils, o Sokrates, habe immer vom Gorgias vielfältig gehört, dafs die Kunst zu überreden vor allen andern bei weitem den Vorzug verdiene. Denn sie mache sich alles unterwürfig freiwillig und nicht mit Gewalt, und sei also bei weitem die treflichste unter allen Künsten. Nun aber möchte ich dir nicht gern, aber auch ihm nicht das Widerspiel halten.

Sok. Du scheinst mir die Waffen, schon im Begriff zu reden, beschämt wieder im Stich zu lassen.

Prot. Es sei also dies so wie du es meinst.

Sok. Bin ich aber auch etwa Schuld, dafs du es nicht richtig gefafst hast?

Prot. Was denn?

Sok. Nicht danach, lieber Protarchos, fragte ich, welche Kunst oder Wissenschaft vor allen andern den Vorzug verdiene deshalb, weil sie die gröfste und stärkste und uns am meisten Nuzen bringende ist, sondern welche das ge-

wisse und genaue und das wahrste im Auge hat, wenn sie auch nur gering ist und geringes nuzt. Das ist es wonach wir jezt fragen. Aber sieh nur zu, du wirst es auch mit dem Gorgias nicht verderben, wenn du seiner Kunst zugiebst daſs sie für die Bedürfnisse der Menschen den Rang behauptet, der Beschäftigung aber von der ich jezt rede, eben wie ich damals von dem Weiſsen sagte, wenn es auch nur gering aber rein ist, daſs sie vor den vielen aber nicht solchen den Vorzug hat, eben dadurch durch die gröſsere Wahrheit. Laſs es uns also jezt recht überlegen und hinlänglich durchdenken, nicht auf irgend Vortheile der Erkenntnisse sehend oder auf das Ansehn worin sie etwa stehen; sondern wenn in unserer Seele von Natur ein Vermögen ist das Wahre zu lieben und alles um seinetwillen zu thun, von diesem laſs uns sagen, wenn wir die Reinheit der Vernunft und der Einsicht untersuchen, ob sie wol diese Erkenntniſs wahrscheinlich am meisten besizen werde, oder ob wir noch eine andere vortreflichere werden suchen müssen?

Prot. Das überlege ich, und es dünkt mich hart zu gestehen, daſs irgend eine andere Wissenschaft oder Kunst genauer an der Wahrheit halte als diese.

Sok. Hast du etwa auch als du das eben gesagte aussprachst bei dir bedacht, daſs die meisten Künste und soviele sich mit den Dingen hier beschäftigen zuerst nur mit Vorstellungen zu thun haben und was Vorstellung angeht in gehöriger Ordnung untersuchen? Und wenn auch
59 einer glaubt Untersuchungen über die Natur anzustellen: so weiſst du doch, daſs er immer nur von dieser Welt hier, wie sie geworden ist und wie sie doch dies und jenes erleidet und thut,

sein Lebelang untersucht? Sollen wir das behaupten oder wie?

Prot. Vollkommen so.

Sok. Also nicht auf das immer Seiende sondern auf das Werdende und Werdensollende und Gewordene hat ein solcher seine ganze Arbeit verwendet.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Und hievon, sollen wir glauben, könne irgend etwas nach der vollkommensten Wahrheit deutlich werden, wovon doch niemals irgend etwas auf gleiche Weise sich weder verhalten hat noch verhalten wird, noch auch nur in dem gegenwärtigen Augenblick verhält?

Prot. Und wie wäre das möglich?

Sok. Von dem also was auch nicht die mindeste Beharrlichkeit in sich hat, wie könnte uns da wol auch nur irgend etwas beharrliches zukommen?

Prot. Ich glaube auf keine Weise.

Sok. Also giebt es auch keinen Verstand davon, noch eine Erkenntniſs die wirklich das wahreste enthielte.

Prot. Nein wie es wol scheint.

Sok. Dich also und mich und den Gorgias und Philebos wollen wir gänzlich gehn lassen, unserer Rede aber dieses nachzeugen.

Prot. Was doch?

Sok. Daſs entweder von jenem es für uns das beharrliche das reine und wahre und was wir das lautere nannten giebt, von dem immer seienden und auf gleiche Weise unvermischtest sich verhaltenden oder demnächst was jenem am meisten verwandt ist, alles übrige aber erst für das zweite und geringere zu erklären ist.

Prot. Du sprichst vollkommen wahr.

Sok. Und von den Benennungen, die es für dergleichen giebt, ist es nicht am billigsten die schönste dem schönsten beizulegen?

Prot. Das ist ja einleuchtend.

Sok. Und Vernunft und Einsicht sind doch wol die Benennungen die einer am meisten in Ehren halten müſste?

Prot. Ja wohl.

Sok. Wenn diese also dem Wissen um das wahrhaft seiende angepaſst werden, kann man sagen daſs sie richtig angewandt sind?

Prot. Allerdings.

Sok. Und was ich damals zur Beurtheilung stellte war doch nichts anderes als eben diese Benennungen?

Prot. Nichts anderes, o Sokrates.

Sok. Wohl. Wenn einer also sagte, daſs jezt, was Vernunft und Lust betrift Bezugs ihrer Mischung mit einander, uns gleichsam wie Baumeistern das woraus oder womit sie etwas erbauen sollen vorliege, so würde er die Sache ganz richtig bezeichnet haben.

Prot. Gar sehr.

Sok. Sollen wir nun nächstdem nicht versuchen zu mischen?

Prot. Warum nicht?

Sok. Richtiger aber würde es wol gehn wenn wir uns dieses erst vorsagten und in Erinnerung brächten.

Prot. Was doch?

Sok. Woran wir auch vorher schon gedacht hatten. Das Sprichwort aber scheint wol Recht zu haben, daſs man auch zwei und dreimal das richtige wieder durchgehn müsse in der Rede.

Prot. Warum auch nicht?

Sok. Wolan also beim Zeus! ich glaube 60
das damals gesagte war so ausgedrükt worden.

Prot. Wie doch?

Sok. Philebos behauptet, die Lust sei das richtige Ziel für alles lebendige, wohin jedes müsse zu treffen suchen. Und eben dasselbige sei auch das Gute für Alle, und für diese eine und dieselbe Natur seien die beiden Namen das Gute und das Angenehme mit Recht festgesezt. Sokrates aber sagt zuerst, dies sei keinesweges einerlei, sondern zweierlei, wie auch die Namen, und das Gute und Angenehme habe jedes eine von dem andern verschiedene Natur, mehr Theil aber habe an dem Gebiet des Guten die Vernunft als die Lust. Ist nicht und war dies das damals gesagte, o Protarchos?

Prot. Gar sehr allerdings.

Sok. Wäre nun nicht auch dieses damals sowol als jezt zu bejahen?

Prot. Was doch?

Sok. Daſs die Natur des Guten sich hiedurch vorzüglich von allem andern unterscheide?

Prot. Wodurch?

Sok. Daſs welchem Lebendigen dieses beständig auf alle Weise und überall beiwohnt, dieses nichts anderes mehr bedürfe, sondern das hinreichende aufs vollständigste habe. Nicht so?

Prot. So allerdings.

Sok. Versuchten wir nun nicht in unserer Rede zuerst jedes von beiden abgesondert vom andern in das Leben eines jeglichen zu stellen, Lust unvermischt mit Einsicht, und eben so auch Einsicht ohne daſs sie das allermindeste von Lust bei sich hätte.

Prot. So war es.

Sok. Schien uns nun wol damals irgend eines von beiden hinlänglich für jemand?

Prot. Wie könnte es auch!

Sok. Sollten wir aber auch damals etwas übersehen haben, so nehme jezt wer nur will jenes zurük, und trage richtigeres vor überlegend, wenn er Erinnerung, Erkenntnifs, Vernünftigkeit, richtige Vorstellung in Eins zusammenfafst, ob wol jemand ohne alles dieses überhaupt irgend etwas, was es auch sei, haben oder bekommen möchte, geschweige denn Lust wieviel ihrer und wie stark sie auch wäre; wenn er weder in Wahrheit die Vorstellung hätte, dafs er sich ergözte, noch überall wüfste in was für einem Zustande er sich eigentlich befände, noch auch wiederum auch nur die kleinste Zeitlang eine Erinnerung seines Zustandes hätte. Und dasselbe sage denn auch von der Vernunft, ob jemand diese ohne alle auch die kleinste Lust lieber haben möchte als mit einiger Lust, oder alle Lüste ohne Vernunft lieber als mit doch einiger Vernunft.

Prot. Nicht möglich, o Sokrates, und es ist gar nicht nöthig dies noch wiederholt durchzufragen.

Sok. Also das Vollendete und Allen wünschenswerthe und durchaus gute wäre keines von diesen beiden.

61 Prot. Wie könnte es wol!

Sok. Wir müssen aber doch das Gute entweder genau oder doch einen Umrifs davon uns verzeichnen, damit wir wie gesagt bestimmen können, wem wir den zweiten Preis geben sollen.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Einen Weg nun haben wir doch schon zu dem Guten.

Prot. Was doch für einen?

Sok. Wie wenn einer einen Menschen suchte, und zuerst nur seine Wohnung wo er wohnt richtig erkundete, daran schon etwas Großes hätte zum Auffinden des Gesuchten.

Prot. Wie sollte er nicht?

Sok. So hat nun auch uns jezt die Rede angedeutet wie auch schon im Anfang, das Gute nicht in dem ungemischten Leben zu suchen sondern in dem gemischten.

Prot. Allerdings.

Sok. Und so ist doch größere Hofnung, daß das Gesuchte sich in dem wohl gemischten deutlicher wird finden lassen als in dem nicht so?

Prot. Bei weitem.

Sok. So laß uns denn, o Protarchos, die Götter anflehen, mag es nun Dionysos sein oder Hephästos, oder welchem andern das Geschäft des Mischens zugetheilt ist, und so laß uns mischen.

Prot. Das wollen wir.

Sok. So haben wir nun wie Weinschenken zwei Quellen vor uns stehen, mit Honig könnte man die der Lust vergleichen, die der Einsicht aber die ganz nüchterne und unberauschende mit einem strengen und gesunden Wasser, welche beide wir nun versuchen müssen aufs beste unter einander zu mischen.

Prot. Das sollen wir freilich.

Sok. So sprich denn zuerst, werden wir wol wenn wir jede Lust mit jeder Einsicht mischen das Beste am meisten treffen?

Prot. Vielleicht.

Sok. Aber nicht sicher. Wie wir aber gefahrloser mischen können, darüber glaube ich eine Meinung mittheilen zu können.

Prot. Sage was für eine.

Sok. Es war doch, wie wir glaubten, eine Lust mehr wahr als die andere, und so auch eine Kunst genauer als die andere.

Prot. Wie könnte es anders sein?

Sok. Und auch eine Erkenntniſs verschieden von der andern, die eine auf das Werdende und Vergehende sehend, die andere auf das weder werdende noch vergehende sondern einerlei und auf gleiche Weise immer seiende. Die lezte nun hielten wir, wenn wir auf das Wahre sehen wollen, für wahrer als die erste.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Wenn wir nun zusähen und zuerst die wahrsten Abschnitte von beiden zusammenmischten, könnte diese Mischung wol genug sein um uns das wünschenswürdigste Leben zu bereiten? oder würden wir auch noch von dem übrigen was nicht so beschaffen ist etwas mit bedürfen?

Prot. Mich wenigstens dünkt wir sollten es so machen.

62 Sok. Wohl! Es sei uns also zuerst ein Mensch vernünftig in Absicht der Gerechtigkeit was sie ist, und habe auch seiner Gesinnung angemessene Reden darüber, und auch in Absicht auf alles übrige was ist habe er eben solche Einsicht.

Prot. Wol, der sei uns.

Sok. Wird der nun wol Erkenntniſs genug haben, wenn er von der göttlichen Kugel und dem Kreise selbst den Begriff hat, diese menschliche Kugel hier aber und diese Kreise nicht kennt, und sich nun in der Baukunst doch der andern Richtmaaſse und Kreise bedienen soll?

Prot. Da käme ja, o Sokrates, ein lächerlicher Zustand heraus, wenn wir nur die göttlichen Erkenntnisse allein inne hätten.

Sok. Wie meinst du? sollen wir etwa des falschen Richtmafses und Kreises unsichere und unreine Kunst insgemein mit hineinwerfen und beimischen?

Prot. Nothwendig doch wenn einer von uns auch nur jedesmal den Weg nach Hause finden will.

Sok. Etwa auch die Tonkunst, von der wir nur vor kurzem noch sagten, dafs sie voll Nachahmung sei, und treffe auf Gerathewohl und der Reinheit ermangele?

Prot. Nothwendig scheint mir das, wenn unser Leben auch nur irgendwie ein Leben sein soll.

Sok. Willst du also, dafs ich wie ein Thürsteher der von anströmender Menge gedrängt und überwältiget wird, gleichfalls bezwungen, die Thüren öfnen und alle Erkenntnisse einströmen lassen soll, so dafs auch die dürftigere sich unter die reinere mische?

Prot. Ich wenigstens weifs nicht, o Sokrates, was für Schaden einer davon haben könnte, wenn er auch die übrigen alle bekäme, sofern er nur die ersten Erkenntnisse hat.

Sok. Also soll ich sie nur sämmtlich fliefsen lassen, um sich in des Homeros sehr poetisches gemeinsames Thal zu ergiefsen?

Prot. Allerdings, und sie sind hiemit eingelassen.

Sok. Und nun lafs uns wiederum zu der Quelle der Lüste gehn. Denn wie wir gedachten sie zu mischen zuerst die wahresten Theile von beiden, so ist es uns nicht gerathen; sondern weil uns jede Erkenntnifs recht war, haben wir sie zusammen eingelassen ohne Unterschied und vor den Lüsten.

Prot. Du hast vollkommen recht.

Sok. Nun ist es also Zeit dafs wir auch eine Bestimmung fassen über die Lüste, ob wir auch diese alle auf einmal einlassen sollen, oder auch von ihnen zuerst nur die welche wahr sind?

Prot. Bei weitem ist es doch besser der Sicherheit wegen zuerst die wahren einzulassen.

Sok. So sollen denn diese eingelassen sein. Was aber nun weiter? Werden wir nicht wenn nun einige nothwendig sind wie dort, auch diese mit beimischen müssen?

Prot. Wie sollten wir nicht? Die nothwendigen doch offenbar.

Sok. Und wenn nun eben wie dort alle
63 Künste zu verstehen uns im Leben unschädlich war und nüzlich, so wir auch jezt dasselbe sagen wollen von den Lüsten, wenn an allen Lüsten lebenslang uns zu ergözen uns allen heilsam und unschädlich ist, dann müssen wir auch alle mit einmengen.

Prot. Was sollen wir nun aber eben von ihnen sagen, und wie es mit ihnen halten?

Sok. Nicht von uns, o Protarchos, müssen wir das erfragen, sondern von den Lüsten und Einsichten selbst, indem wir dieses von ihnen gegenseitig zu erkunden suchen.

Prot. Was eigentlich?

Sok. Ihr Lieben, mag man euch nun Lüste benennen sollen oder mit irgend welchem andern Namen, solltet ihr es wol nicht lieber zufrieden sein mit aller Einsicht zusammenzuwohnen, als abgesondert von aller Vernunft? Und ich glaube hierauf werden sie dieses ganz nothwendig sagen müssen.

Prot. Was doch?

Sok. Dafs wie schon vorher erklärt ist, es weder recht gut möglich noch auch nüzlich

ist, daſs irgend eine Gattung ganz lauter, einsam und allein sei, unter allen aber halten wir fürs beste, daſs eine einzige uns beiwohne, nemlich diejenige welche alles übrige und so auch jede von uns selbst soviel möglich vollständig erkennt.

Prot. Daran habt ihr sehr wohl gesprochen wollen wir sagen.

Sok. Richtig. Nun aber haben wir auch wiederum die Einsicht und die Vernunft zu fragen. Braucht ihr etwas von Lüsten in der Mischung, würden wir etwa sagen, indem wir nun Vernunft und Einsicht fragten. — Was doch, würden sie vielleicht antworten, für Lüste?

Prot. Wahrscheinlich.

Sok. Und dann würde unsere weitere Rede etwa diese sein. Auſser jenen wahren Lüsten, würden wir sagen, habt ihr etwa nöthig auch die gröſsten Lüste bei euch wohnen zu haben und die heftigsten? — Und woher doch, o Sokrates, würden sie wol sagen, da ja diese uns tausendfältige Hindernisse in den Weg legen, indem sie die Seelen in denen wir wohnen nur in Verwirrung bringen durch unsinnige Bewegungen, und uns am liebsten überall nicht entstehen lassen, auch die von uns erzeugten Kinder gröſstentheils, indem sie Vergessenheit veranlassen, aus Sorglosigkeit ganz und gar verderben. Andere Lüste aber, die wahren und reinen, welche du ja auch angeführt hast, sieh nur an als uns verwandt, und auſser ihnen noch die welche mit der Gesundheit und der Besonnenheit und der gesammten Tugend bestehen können, so viele ihrer gleichsam als Dienerinnen die Göttin begleiten. Diese mische ein, die aber immer mit der Unvernunft und andern Schlechtigkeiten gesellt sind, wäre doch wol

groſser Unverstand der Vernunft beizumischen wenn man die schönste und ruhigste Mischung und Verbindung hervorbringen und dadurch versuchen will zu erfahren, was doch wol an dem Menschen und dem Ganzen überhaupt Gutes ist
64 von Natur, und was man wol ahnden soll daſs das Wesen des Guten sei. Sollen wir nicht sagen, daſs die Vernunft ganz verständigerweise und mit Anwendung ihrer selbst, dieses eben gesagte für sich und für die Erinnerung und die richtige Vorstellung antworten werde?

Prot. Auf alle Weise freilich.

Sok. Aber auch dieses ist wol nothwendig, und anders käme wol nicht eines zu Stande.

Prot. Was doch?

Sok. Wem wir nicht Wahrheit beimischen, das kann doch auch nicht wahrhaft werden, noch auch wenn es geworden wäre sein.

Prot. Wie könnte es wol!

Sok. Gar nicht. Allein wenn nun noch etwas erfodert wird zu dieser Mischung so sagt ihr es, du und Philebos, denn mir scheint, wie eine unkörperliche Ordnung die schön über einen belebten Körper herrschen soll, die gegenwärtige Rede vollendet zu sein.

Prot. Sage nur immer, Sokrates, daſs dies auch meine Meinung sei.

Sok. Wenn wir also nun sagten, daſs wir jezt schon an dem Eingange des Guten und der Wohnung des so beschaffenen ständen, würden wir wol ganz richtig reden.

Prot. Das dünkt mich wenigstens.

Sok. Was ist nun wol in dieser Mischung das vorzüglichste, und was am meisten Ursache zu sein scheint, daſs eine solche Beschaffenheit Allen erwünscht ist? Denn wenn wir dies gesehen haben, können wir hernach erwägen, ob

dies in dem Ganzen mehr als der Lust oder als der Vernunft anhängend und eigenthümlich sich ſindet.

Prot. Richtig: denn das muſs uns am nüzlichsten sein für unsere Entscheidung.

Sok. Aber es ist wol gar nicht schwer zu sehen was bei allen Mischungen insgesammt die Ursache ist, weshalb irgend eine entweder ganz vortreflich wird oder gar nichts werth.

Prot. Wie meinst du das?

Sok. Das weiſs ja wol jeder Mensch.

Prot. Was aber doch?

Sok. Daſs was immer für eine Mischung die kein Maaſs und an der Natur des abgemessenen keinen Theil hat, nothwendig das gemischte sowol als auch zuerst sich selbst verdirbt. Denn eine solche kann man ja gar nicht eine ordentliche Mischung nennen, sondern sie ist jedesmal in Wahrheit nur ein unordentlich zusammengewehtes Wehe für Alle denen sie zukommt.

Prot. Ganz wahr.

Sok. Jezt also entflieht uns wieder das Wesen des Guten in die Natur des Schönen. Denn Abgemessenheit und Verhältniſsmäſsigkeit wird uns doch überall offenbar Schönheit und Tugend.

Prot. Allerdings.

Sok. Und Wahrheit, sagten wir doch auch, wäre in der Mischung mit beigemengt.

Prot. Freilich.

Sok. Wenn wir also nicht in Einer Form
das Gute auffangen können, so wollen wir es in 65
diesen dreien zusammenfassen, Schönheit und Verhältniſsmäſsigkeit und Wahrheit, und wollen sagen, daſs diese als eines mit Recht als Ursach angesehen werden können dessen was in der

Mischung ist, und dafs um dieses als des Guten willen sie auch eine solche geworden ist.

PROT. Vollkommen richtig.

SOK. Und nun, o Protarchos, kann uns ja wol jeder ein hinreichender Richter sein über Lust und Einsicht, welche von ihnen beiden dem Besten verwandter und also das vorzüglichere ist bei Menschen und Göttern.

PROT. Gewifs freilich; doch ist es besser auch dies in der Rede ordentlich auszuführen.

SOK. So lafs uns denn einzeln in Absicht auf alle drei die Lust und die Vernunft beurtheilen. Denn wir müssen sehen, welcher von beiden wir jedes von diesen als verwandt beilegen sollen.

PROT. Du meinst Schönheit, Wahrheit und Verhältnifsmäfsigkeit?

SOK. Ja. Zuerst also nimm die Wahrheit, sieh dann auf diese drei Vernunft und Wahrheit und Lust, und lasse dir Zeit genug, und antworte dann dir selbst, ob die Lust oder die Vernunft verwandter ist mit der Wahrheit.

PROT. Was bedarf es dazu für Zeit? denn der Unterschied ist, denke ich, sehr grofs. Denn die Lust ist das unzuverläfsigste unter allen Dingen, so dafs, wie die Rede geht, in den Lüsten des Geschlechtstriebes, welche für die gröfsten gehalten werden, sogar der Meineid die Verzeihung der Götter erhält, weil nemlich wie Kinder die Lüste auch nicht die mindeste Vernunft haben. Die Vernunft aber ist entweder ganz dasselbe wie die Wahrheit, oder ihr doch unter allen am ähnlichsten und das wahrste.

SOK. Nächstdem nun betrachte eben so auch die Verhältnifsmäfsigkeit, ob die Lust mehr als die Einsicht, oder die Einsicht mehr als die Lust davon hat?

Prot. Auch das ist eine sehr leichte Untersuchung die du mir vorgelegt hast. Denn ich glaube etwas seiner Natur nach unmäſsigeres als Lust und Ergözung wird wol nicht leicht jemand finden können, und so auch wol nichts abgemeſsneres als Vernunft und Erkenntniſs.

Sok. Sehr wol gesprochen. Doch aber sage uns auch noch das dritte. Hat die Vernunft mehr Antheil an der Schönheit als die Lust, so daſs die Vernunft schöner ist als die Lust, oder umgekehrt?

Prot. Aber Vernunft und Einsicht, o Sokrates, hat doch wol niemand jemals weder wachend noch schlafend häſslich gesehen, oder irgendwie vorgestellt, daſs sie so würde oder wäre oder sein würde.

Sok. Richtig.

Prot. Allerdings aber, wenn wir jemand in Lüsten begriffen sehn und zwar in den gröſsten am meisten, und wir das lächerliche davon oder das allerschändlichste was dabei herauskommt zu sehen bekommen: so schämen wir uns selbst, und suchen es aus dem Gesicht zu 66
bringen und zu verbergen soviel als möglich, indem wir dergleichen alles der Nacht überlassen, als dürfe es das Licht nicht sehn.

Sok. Also du wirst jedem sagen, o Protarchos, magst du es ihm nun durch Boten bestellen müssen oder es ihm anwesend erklären können, daſs die Lust nicht das erste Besizthum ist, auch nicht das zweite; sondern das erste ist das Maaſs und das abgemessene und zeitige, und wem ähnlichen man sonst noch zuschreiben muſs, daſs es die ewige Natur gefunden habe.

Prot. Das ist allerdings einleuchtend aus dem eben gesagten.

Sok. Das zweite aber ist das gleichmäſsige und schöne und vollendete und hinlängliche, und alles was wiederum zu diesem Geschlecht gehört.

Prot. So scheint es allerdings.

Sok. Und wenn du als das dritte nach meiner Ahndung Vernunft und Einsicht seztest, würdest du wol nicht weit von der Wahrheit vorbeikommen.

Prot. Wahrscheinlich.

Sok. Wird nun nicht das vierte sein, was wir in der Seele selbst gesezt haben als Erkenntnisse und Künste und richtige Vorstellungen, werden die nicht nächst den dreien das vierte sein müssen, wenn sie doch dem Guten näher verwandt sind als die Lüste?

Prot. Vielleicht wol.

Sok. Das fünfte also sind die Lüste, welche wir als schmerzlose bestimmt haben, und reine Lüste der Seele allein genannt, welche den Erkenntnissen und den Wahrnehmungen folgen.

Prot. Vielleicht.

Sok. Aber im sechsten Geschlecht, sagt Orpheus, laſst ruhen den Kreis des Gesanges. Gleichermaſsen nun scheint auch unsere Rede bei dem sechsten Punkt von ihrem Gericht zu ruhen, und es ist uns sonach nichts weiter übrig als nur dem Gesagten die Krone aufzusezen.

Prot. Das müssen wir also.

Sok. Wolan denn, das dritte Mal dem Retter, laſst uns dieselbe Rede durchgehn und bezeugen.

Prot. Welche doch?

Sok. Philebos behauptete das Gute sei uns die Lust, die ganze und vollständige.

Prot. Zum dritten Male, scheint es meintest du diesmal, Sokrates, sollten wir unsere anfängliche Rede wiederaufnehmen.

Sok. Ja, und so lafs uns das weitere hören. Ich nun sah sehon das was ich jezt durchgegangen bin, und aufsäzig gegen des Philebos nicht nur sondern vieler tausend Anderer öftere Rede, sagte ich dafs die Vernunft weit besser wäre und treflicher als die Lust für des Menschen Leben.

Prot. So war es.

Sok. Und ahndend dafs es noch vieles andere gebe, sagte ich, dafs wenn uns das sich zeigte, was besser wäre als beides, wollte ich doch um den zweiten Preis für die Vernunft gegen die Lust mitkämpfen, und die Lust sollte des zweiten Preises verlustig gehen.

Prot. Das sagtest du allerdings.

Sok. Und nach jenem zulänglichsten unter 67
allem zeigte sich uns von diesen beiden keines als zulänglich.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Also wurde in dieser Rede gänzlich sowol die Vernunft abgewiesen als die Lust, dafs das Gute selbst keines von ihnen beiden sein könne, da sie der Selbstständigkeit ermangelten, und der Kraft des hinreichenden und vollkommenen.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Nachdem sich nun aber ein drittes treflicheres als jegliches von diesen gezeigt hatte, so zeigte sich nun doch wiederum die Vernunft tausendmal mehr als die Lust dem Wesen dieses siegenden verwandt und anhänglich.

Prot. Wie sollte sie nicht!

Sok. Also das fünfte nach der Entscheidung welche unsere Rede kund gemacht hat wäre dann die Lust.

Prot. So zeigte es sich.

Sok. Nicht aber das erste; und wenn auch alle Ochsen und Pferde und die andern Thiere insgesamt sagten, daſs sie nur dem Vergnügen nachgehn, welchen eben wie die Wahrsager den Vögeln vertrauend die Meisten das Urtheil fällen, die Lust sei uns das vorzüglichste im Leben, und die Gelüste der Thiere für gültigere Zeugen halten, als die Reden derer welche mit der philosophischen Muse weissagen.

Prot. Nun sagen wir gewiſs Alle, o Sokrates, daſs du es vollkommen richtig erklärt habest.

Sok. Und laſst mich also auch los.

Prot. Ein weniges nur ist noch übrig, o Sokrates; und du wirst doch nicht eher wollen ermüden als wir. Ich will dich aber an dieses rükständige schon erinnern.

ANHANG.

THEAGES.

Einleitung.

Neuerdings ist schon so oft und von so verschiedenen Orten her angedeutet worden, dieses Gespräch gehöre dem Platon nicht, daſs nun wol eine besondere Beweisführung seiner Unächtheit nicht mehr nöthig ist. Denn Leser des Platon, welche sich einiges kritischen Sinnes erfreuen und einiger Sachkenntniſs, werden nun wol die Gründe schon selbst gefunden haben; und für die Andern wird ein solches Urtheil doch nur dadurch wahr, wenn es ihnen oft genug wiederholt wird, welches denn hiemit hier auch geschieht.

Die Fabel, wenn man so sagen darf, des kleinen Gespräches ist, daſs Sokrates einen zum Schüler annimmt, und die Person selbst ist aus denen genommen, die in der Vertheidigungsrede des Sokrates als schon vor ihm gestorben erwähnt werden. Sonst ist Theages unseres Wissens nicht bekannt, und hat nicht beweisen gekonnt, ob es ihm viel oder wenig Heil gebracht noch spät genug nach der Sikelischen Niederlage die Bekanntschaft des Sokrates gemacht zu haben. In den Platonischen Dialogen ist freilich eine Schülerannahme nirgends so hervorgehoben und zum Gegenstande gemacht worden; dennoch hat unserm Verfasser eine

Stelle aus einer Zwischenrede des Sokrates im Theätetos als Urbild vorgeschwebt, deren tieferen Sinn er jedoch nicht verstanden hat mit in seine Darstellung zu verweben. Denn was dem Platon dort die Hauptsache ist, nemlich zu zeigen, wie Sokrates auf die Seinigen wirkte nicht sowol lehrend als die Wahrheit aus ihrer eigenen Seele entwikkelnd, dieses läfst unser Mann ruhig liegen, und hält sich nur an das daraus gefolgerte, dafs es bei ganz gleicher Verfahrungsart dem Sokrates mit Einigen gelinge mit Andern auch wiederum nicht, vermöge einer göttlichen Schikkung oder Vorherbestimmung. Dabei ist ihm begegnet zu verwechseln und auf eine höchst verkehrte Art wunderbar zusammenzurühren diese göttliche Schikkung und jenes persönliche Vorgefühl, welches dem Sokrates zur göttlichen Stimme wird; weshalb denn die Stelle in der Vertheidigungsrede, wo Sokrates dieser Stimme erwähnt, der zweite Angel ist, um den sich das ganze Gesprächlein dreht. Es ist sehr merkwürdig, dafs Platon in jener Stelle des Theätetos den Sokrates gar nicht sagen läfst, dafs jenes dämonische Zeichen ihm jemals gewehrt habe irgend jemand überall unter seine Gesellschafter aufzunehmen, gleichsam als sei er sich hiezu Allen schuldig gewesen, und habe nicht gedurft sich ein bestimmtes Vorgefühl erlauben, daher denn leicht auf eine Zeitlang unter seinen Hörern auch solche sein konnten, die unfähig waren von seiner Lehre Nuzen zu ziehen. Sondern erst dann läfst er die Stimme eintreten, wenn ein untreu gewordener Schüler sich wieder anschliefsen will, weil alsdann allerdings schon das innere Gefühl eine Stimme darüber haben mufs, ob die Untreue nur für eine Verführung von aufsen und die Wiederkehr für

reine Liebe zum Wahren und Guten zu achten sei, oder umgekehrt die Untreue für den Sieg der innern Natur und die Wiederkehr für unrein. Daſs Platon dort auf bestimmte Fälle Rüksicht genommen, auch noch auſser dem Aristides welchen er nennt, sei es nun von Schülern des Sokrates gewesen oder von seinen eigenen, wird Jedem einleuchten; aber auch diese bestimmte Absicht verleitet ihn nicht, aus dem Charakter herauszugehn, welchen Sokrates in der Vertheidigungsrede jenem dämonischen Zeichen beilegt, daſs es nemlich bloſs warnend gewesen. Unser Mann hingegen spricht zwar dieses wörtlich fast aus der Vertheidigungsrede nach, geht aber doch in der Darstellung selbst sorglos darüber hinaus, indem es bei ihm als eine Kraft erscheint, welche Einigen bestimmt zu Hülfe kommt und für sie wirksam ist. Hieran ist nun zunächst allerdings Schuld seine oberflächliche und verworrene Ansicht von jener Stelle des Theätetos, entfernter aber gewiſs dieses, daſs unser Verfasser der dämonischen Stimme ein besonderes persönliches Wesen unterschiebt, und uns das Dämonische in einen kleinen Dämon umwandelt, eine Vorstellung die sich mit keiner einzigen ächt platonischen Stelle verträgt, und besonders durch die Art wie Sokrates in der Vertheidigungsrede die Beschuldigung seines Unglaubens widerlegt, als ganz unstatthaft erkannt werden muſs, welches dort hoffentlich zur Genüge ist bewiesen worden.

Wie nun in anderen dem Platon untergeschobenen Dialogen gröſstentheils kleine Geschichtchen aus dem Alterthum oder aus der Fremde die Dürftigkeit des Inhaltes verdekken müssen: so hier zwei Geschichtchen über die

Kraft dieses kleinen Dämons, auch solche Ausgänge vorherzusagen, welche ganz von zufälligen Umständen müssen abgehangen haben, eine Kraft, von der Platon nirgend etwas weifs, ja die auch durch die Ausdrükke des Xenophon nicht einmal gerechtfertiget wird. Vielleicht liefs sich der Verfasser verführen durch eine Stelle im Euthyphron, wo dieser mit der Stimme des Sokrates zusammenstellt seinen eigenen göttlichen Trieb, vermöge dessen er in der Ekklesia wer weifs was für zufälliges vorhersagt. Die beiden Geschichtchen selbst sehen übrigens wunderlich genug aus. Die Eine nemlich, die eine bekannte platonische Person betrift, wird nicht zu Ende geführt, und man bleibt ungewifs, ob der Verfasser sie als allgemein bekannt voraussezen mufste, oder ob er sie eben so anderwärts gefunden, oder ob er nicht wufste, wie er aus dem angefangenen Mährchen herauskommen sollte. In der andern warnt die Stimme sogar vor einem Unternehmen, welches dem Sokrates durchaus unbekannt ist, nicht zu erwähnen dafs uns, wie es scheint, der Weise mit gar schlechten Leuten in Gesellschaft gebracht wird von einer Art wie wir sie doch im Platon nicht finden.

Auch übrigens sieht der schlechte Nachahmer nur zu sehr hervor unter seiner Maske. Wie schlecht wird das nicht nachgesprochen aus dem Euthydemos, dafs die Staatskunst über die Werke aller andern Künste herrscht. Wie häuft dieser Sokrates auf die langweiligste Art, tölpisch die Sokratische Induction auf Gerathewol nachäffend, Beispiele die keine sind, denn sie erläutern nichts, und ist immer noch nicht befriedigt, sondern fängt unter einer eben so langweiligen Form noch einmal an, nur

um eine gemeine Kenntniſs von gemeinen Dingen auszukramen! Wie muſs sich Theages, damit nur noch ein Sprüchlein des Euripides abgeleiert werden kann, welches auch nichts neues zur Sache bringt, zu spät darauf besinnen, daſs er doch eigentlich kein Tyrann werden will; wiewol er die Lust dazu vorher schon zugestanden hat, als ob der harmlose Knabe ein zweiter Alkibiades wäre oder ein Kallikles, denen er doch sonst in gar nichts ähnlich sieht. Und wie verdreht ihm hernach Sokrates die Aufgabe noch unter den Händen, als ob er nun nicht einmal ein Staatsmann werden wollte sondern nur ein guter Bürger, ohne ihn etwa im mindesten darüber belehrt zu haben, inwiefern beides einerlei ist oder verschieden. Doch alles schlecht gemachte aufzählen hieſse dem Inhalt nach — denn der Sprache nach ist in vielem Platonische Farbe genug — das ganze Gespräch abschreiben; und wir wollen lieber mit dem Ruhm und der Nachahmung seiner Kürze endigen.

THEAGES.

DEMODOKOS. SOKRATES. THEAGES.

121 DEMOD. O Sokrates, ich möchte wol etwas mit dir besonders sprechen, wenn du Muſse hast. Und hättest du auch ein Geschäft, ist es nur nicht gar zu wichtig, so mache dir doch Muſse um meinetwillen.

SOK. Ich habe auch so schon Muſse; nun gar für dich ganz gewiſs. Willst du mir also etwas sagen, so steht es dir frei.

DEMOD. Wollen wir also hieher in die Halle des Zeus des befreienden bei Seite gehn?

SOK. Wie es dir gefällt.

DEMOD. So laſs uns gehen, Sokrates.

Alle Gewächse scheinen hierin dieselbe Weise zu haben, sowol die aus der Erde wachsen, als auch die Thiere, die übrigen sowol als der Mensch. Denn auch bei den Gewächsen ist dieses das leichteste für uns, die wir das Land bauen, alles zuzubereiten vorher zum Anpflanzen und dann das Anpflanzen selbst. Wenn aber das Gepflanzte nun aufgegangen ist: dann beginnt eine Pflege des Gepflanzten, die gar mannigfaltig ist und schwierig und beschwerlich. Eben so nun scheint es auch mit den Menschen zu stehn. Von meinen Angelegenheiten

schliefse ich auch auf das Uebrige. Denn auch mir ist dieses Sohnes soll ich es Anpflanzung nennen oder Erzeugung das leichteste von allem gewesen, die Erziehung aber ist schwierig und immer in Furcht, weil ich um ihn besorgt bin. Von dem übrigen nun wäre gar viel zu sagen; aber die Lust, die ihm jezt angekommen ist, ängstiget mich gar sehr. Denn unedel ist sie freilich nicht, aber sehr bedenklich. Nemlich dieser hat uns Lust, o Sokrates, wie er sagt weise zu werden. Ich denke, es mögen von seinen Altersgenossen aus der Zunft einige, die zur Stadt gehn, ihm allerlei vorgesagt und ihn so aufgereizt haben, dafs er sie nun beneidet, und mir schon lange nicht Ruhe läfst, immer darauf dringend, ich solle Sorge für ihn tragen und einem von den Sophisten Geld geben, dafs der ihn weise mache. Und mir liegt an dem Gelde wol weniger; ich glaube aber, er begiebt sich wo er hin will in keine kleine Gefahr. Bis jezt nun habe ich ihn durch Zureden noch zurükgehalten; nun ich es aber nicht mehr vermag, halte ich es für das beste ihm nachzugeben, damit er sich nicht etwa gar ohne mein 122
Wissen einem zugeselle und mir verderbt werde. Eben dazu bin ich also jezt hier, damit ich ihn bei einem von denen, die für Sophisten gelten, unterbringe. Du bist uns also recht zum Glükk erschienen, mit dem ich am liebsten über solche Dinge, wenn ich etwas unternehmen will, mich berathen möchte. Weifst du mir also einen Rath zu geben nach dem was du eben gehört, so darfst und sollst du.

Sok. Sagt man doch überhaupt, o Demodokos, Berathung sei eine heilige Sache. Ist nun irgend eine andere heilig, so ist es gewifs die worüber du dich jezt berathen willst. Denn

über nichts göttlicheres kann wol ein Mensch einen Beschlufs zu fassen haben, als über seine eigne und seiner Angehörigen Ausbildung. Zuerst also wollen wir uns mit einander verständigen, ich und du, was wir glauben, dafs dasjenige sei, worüber wir Beschlufs zu fassen haben, damit nicht gar ich es für etwas anderes nehme und du wieder für etwas anderes, und wir erst hernach weit im Geschäft merken, wie lächerlich wir sind, ich der Rathgebende und du der Rathfragende, indem wir gar nicht dasselbe meinen.

Demod. Darin dünkst du mich ganz recht zu haben, o Sokrates, und wir müssen es so machen.

Sok. Wohl habe ich Recht, aber doch nicht ganz und gar, sondern ein klein wenig ändere ich um. Ich bedenke nemlich, dafs vielleicht auch der Knabe gar nicht das begehrt, was wir glauben, sondern etwas anderes, und wir dann noch ungereimter sind, wenn wir über etwas anderes rathschlagen. Daher dünkt mich das richtigste, damit anzufangen, dafs wir eben von ihm selbst zu erfahren suchen, was das recht ist, was er begehrt.

Demod. Wol mag es so am besten sein, wie du sagst.

Sok. So sage mir denn, was für einen schönen Namen hat der Jüngling, und wie sollen wir ihn anreden?

Demod. Theages ist sein Name.

Sok. Gewifs, Demodokos, einen schönen und gottseligen Namen hast du deinem Sohne beigelegt.

So sage uns denn, o Theages, du verlangst, so sprichst du, weise zu werden, und willst,

dein Vater soll dir eines solchen Mannes Umgang verschaffen, der dich weise machen kann?

THEAG. Ja.

SOK. Weise aber nennst du die Kundigen in dem worin sie weise sind, oder die Nichtkundigen?

THEAG. Die Kundigen nenne ich so.

SOK. Wie nun? hat dein Vater dich denn nicht lehren und unterrichten lassen in dem, worin hier die andern unterrichtet werden, die rechtlicher Eltern Kinder sind? wie lesen und die Leier spielen und ringen und die andern Leibesübungen?

THEAG. Das hat er.

SOK. Und glaubst du also doch noch einer Wissenschaft zu ermangeln, zu welcher dir dein Vater billig noch verhelfen sollte?

THEAG. Das glaube ich. 123

SOK. Was für eine ist das? sage es auch uns, damit wir dir dann den Willen thun können.

THEAG. Er weifs es recht gut, Sokrates; denn ich habe es ihm oft gesagt. Aber er redet absichtlich so zu dir, als wüfste er nicht was ich recht will. Denn eben so und noch anders streitet er auch mit mir, und will mich bei Keinem einführen.

SOK. Gut, was du vor diesem zu ihm gesagt hast, das war gleichsam ohne Zeugen gesprochen. Nun aber nimm mich zum Zeugen und erkläre noch einmal in meiner Gegenwart, welches die Weisheit ist nach der du strebest? Denn sieh nur, wenn du Lust hättest zu der, vermittelst deren Menschen die Schiffe regieren, und ich dich fragte: O Theages, welche Weisheit fehlt dir noch, dafs du dem Vater vorwirfst, er wolle dich zu Keinem hinbringen, bei dem du weise werden könntest? was würdest du mir

antworten, was für eine es wäre? Nicht wahr, die Steuermannskunst?

Theag. Ja.

Sok. Wenn du aber Lust hättest in der Wissenschaft geschikt zu werden, vermittelst deren man einen Wagen lenkt, und deshalb deinem Vater Vorwürfe machtest, und ich dich wieder fragte, was ist das für eine Wissenschaft? was würdest du antworten, daſs sie wäre? Nicht die des Wagenlenkers?

Theag. Ja.

Sok. Zu der du aber nun Lust hast, ist die unbenannt oder hat sie einen Namen?

Theag. Ich glaube sie hat einen.

Sok. Kennst du nun etwa nur sie, nicht aber ihren Namen? oder auch den Namen?

Theag. Auch den Namen kenne ich.

Sok. Welches ist er also, sprich.

Theag. Welchen andern Namen, o Sokrates, könnte wol einer sagen daſs sie hätte, als eben Wissenschaft.

Sok. Ist aber das Wagenlenken nicht auch Wissenschaft? Oder dünkt es dir Unwissenheit zu sein?

Theag. Gewiſs nicht.

Sok. Sondern Wissenschaft.

Theag. Ja.

Sok. Mit der wir was doch anfangen? Nicht durch die wir verstehen ein Gespann Pferde zu regieren?

Theag. Ja.

Sok. Und ist nicht auch die Steuermannskunst Wissenschaft?

Theag. Mich dünkt es.

Sok. Nicht die, durch die wir wissen Schiffe zu regieren?

Theag. Dieselbe allerdings.

Sok. Zu der du aber jezt Lust hast, was ist das für eine Wissenschaft? und was wissen wir durch sie zu regieren?

Theag. Mich dünkt die Menschen.

Sok. Etwa die kranken?

Theag. Wol nicht.

Sok. Denn das ist die Heilkunst. Nicht wahr?

Theag. Ja.

Sok. Aber die, durch welche wir die Sänger in den Chören zu regieren wissen?

Theag. Nein.

Sok. Denn das ist die Tonkunst.

Theag. Freilich.

Sok. Aber durch welche wir wissen die zu regieren, welche Leibesübungen treiben?

Theag. Nein.

Sok. Denn das ist die Gymnastik.

Theag. Ja.

Sok. Also durch welche wir wen doch bei welchem Geschäft regieren? Versuche es mir zu bezeichnen, wie ich dir das vorige.

Theag. Durch welche wir die in der Stadt regieren, dünkt mich.

Sok. Sind aber nicht in der Stadt auch die Kranken?

Theag. Ja, aber ich meine nicht diese allein, sondern auch die andern alle in der Stadt.

Sok. Ob ich nun wol verstehe, welche 124
Kunst du meinst? Du scheinst mir nemlich nicht die zu meinen, durch welche wir die Schnitter zu regieren verstehen und die Winzer und die Pflanzer und die Säer und die Drescher; denn das ist die Ackerbaukunst, durch die wir diese regieren. Nicht wahr?

Theag. Ja.

Sok. Auch die, durch welche wir die Sägenden und Bohrenden und Schleifenden und Drechselnden zu regieren verstehen, auch die meinst du nicht. Denn ist das nicht die Tischlerkunst?

Theag. Ja.

Sok. Aber vielleicht durch die wir alle diese und auch die Akkerbauer und Tischler selbst, und alle die sonst irgend etwas zu arbeiten verstehen, und die nichts verstehen und Männer und Weiber zu regieren wissen; diese Wissenschaft meinst du vielleicht.

Theag. Eben diese, o Sokrates, wollte ich schon immer andeuten.

Sok. Kannst du mir nun wol sagen, ob Aegisthos, der den Agamemnon tödtete in Argos über alle diese herrschte die du meinst, über die Gewerbsleute und die ohne Gewerbe leben, und über Männer und Weiber insgesammt oder über irgend andere?

Theag. Nein, sondern über diese.

Sok. Und wie Peleus der Sohn des Aeakos herrschte nicht der in Phthia über eben diese?

Theag. Ja.

Sok. Und daſs Periandros der Sohn des Kypselos in Korinthos regierte, hast du wol auch gehört?

Theag. O ja.

Sok. Nicht wahr, indem er über eben diese herrschte in jener Stadt?

Theag. Ja.

Sok. Und Archelaos der Sohn des Perdikkas der nur neuerlich in Makedonien regiert, glaubst du daſs der nicht über eben diese regiere?

Theag. Allerdings.

Sok. Und als Hippias der Sohn des Peisistratos in dieser Stadt herrschte, über wen glaubst du daſs er geherrscht habe? nicht über diese?

Theag. Wie sollte er nicht!

Sok. Kannst du mir nun wol sagen, was für einen Namen Bakis führt und Sibylla und unser Landsmann Amphilytos?

Theag. Was für einen andern wol, o Sokrates, als Orakelsänger.

Sok. Ganz richtig. Aber auch von diesen versuche mir so zu beantworten, was für einen Namen sie führen, Hippias und Periandros um eben dieser Herrschaft willen?

Theag. Ich glaube Tyrannen. Denn was sonst für einen?

Sok. Wer also Lust hat über die Menschen in der Stadt insgesammt zu herrschen, der hat Lust zu derselben Herrschaft wie sie, der tyrannischen, und ein Tyrann zu sein?

Theag. Offenbar.

Sok. Und zu dieser behauptest du Lust zu haben?

Theag. Es scheint, nach dem was ich sagte.

Sok. O du Böser! Also unser Tyrann zu
werden hast du Lust, und wirfst es deinem Va-
ter schon lange vor, daſs er dich nicht in eine
Tyrannenschule zu Jemand in die Lehre schikt?
Und du, Demodokos, schämst dich nicht, da 125
du schon lange weiſst, wonach dieser strebt
und auch wohin du ihn schikken und zum Mei-
ster könntest machen lassen in dieser Wissen-
schaft nach der er strebt, daſs du es ihm doch
beneidest und ihn nicht hinschikken willst?
Aber nun sieh, da er dich vor mir verklagt hat,
so laſs uns gemeinschaftlich berathschlagen, ich

und du, wohin wir ihn wol schikken sollen, und durch wessen Umgang er ein geschikter Tyrann werden könnte.

Demod. Ja beim Zeus, Sokrates, darüber wollen wir Rath pflegen. Denn es dünkt mich hiezu keine geringe Berathung nöthig zu sein.

Sok. Lafs noch, Guter. Wir wollen ihn erst recht zur Genüge ausfragen.

Demod. So frage denn.

Sok. Wie wenn wir uns den Euripides etwas zu nuz machten, o Theages. Denn Euripides sagt irgendwo, Der Weisen Umgang macht die Herrscher weise nur. Wenn nun Jemand den Euripides fragte: o Euripides, worin weiser Männer Umgang macht die Herrscher weise? So wie wenn er gesagt hätte, der Weisen Umgang macht den Landmann weise nur, und wir ihn gefragt hätten, was für Weiser Umgang, was würde er uns geantwortet haben? Etwa anders als derer die im Landbau weise sind?

Theag. Nein, sondern dies.

Sok. Und wie wenn er sagte, der Weisen Umgang macht die Köche weise nur, und wir fragten, worin Weiser, was glaubst du werde er antworten? nicht deren die es in Kochsachen sind?

Theag. Ja.

Sok. Und wenn der Weisen Umgang macht die Ringer weise nur, und wir fragten, worin Weiser? würde er nicht sagen, die es im Ringen sind?

Theag. Ja.

Sok. Da er nun aber gesagt hat, der Weisen Umgang macht die Herrscher weise nur, was wird er uns nun wol auf die Frage, worin Wei-

ser meinst du Euripides, antworten, was für welche es wären?

Theag. Beim Zeus, ich weiſs nicht.

Sok. Willst du also, daſs ich es sage?

Theag. Wenn du willst.

Sok. Dasselbe ist es was Anakreon sagt, daſs die Kallikrete verstehe. Oder kennst du das Gedicht nicht?

Theag. O ja.

Sok. Wie also? Eines solchen Umgangs begehrst auch du mit einem Kunstgenossen der Kallikrete, der Tochter der Kyane, der sich auf das Tyrannenwesen verstände, wie der Dichter es von jener sagt, um Tyrann zu werden über uns und die Stadt?

Theag. Schon lange, o Sokrates, spottest du und scherzest über mich.

Sok. Wie so? Sagst du nicht, daſs du dieser Wissenschaft nachstrebst, durch die du über alle in der Stadt herrschen könnest? und wenn du dies thust, bist du dann nicht ein Tyrann?

Theag. Ich möchte wol, glaube ich, Tyrann sein am liebsten über alle Menschen, wo nicht doch über so viele als möglich, und auch du, glaube ich, und alle andere Menschen; und vielleicht noch lieber ein Gott sein. Aber das wollte ich doch gar nicht sagen, daſs ich danach strebte.

Sok. Was ist es denn also wonach du 126
strebst? Sagtest du nicht, du möchtest über die Bürger herrschen?

Theag. Aber nicht mit Gewalt noch wie die Tyrannen, sondern mit ihrem Willen, wie auch die andern im Staate berühmten Männer.

Sok. Meinst du etwa wie Themistokles und Perikles und Kimon und die andern, die in Staatssachen gewaltig gewesen sind?

Theag. Beim Zeus, diese meine ich.

Sok. Wie nun? wenn du in der Reitkunst wünschtest weise zu werden, zu wem glaubst du wol, dafs du gehen müfstest um ein tüchtiger Reiter zu werden? etwa zu andern als den Bereitern?

Theag. Nein gewifs nicht.

Sok. Sondern wiederum zu denen, die hierin selbst Meister sind und Pferde haben, und mit vielen immer umgehn, eigenen und fremden?

Theag. Offenbar.

Sok. Und wie wenn du im Schiefsen weise werden wolltest, glaubst du nicht, dafs wenn du zu den Schüzen gingest, du hierin weise werden würdest, zu denen die Pfeile haben, und viele eigene und fremde immer gebrauchen?

Theag. So dünkt es mich.

Sok. Sage mir also, da du nun in der Staatskunst willst weise werden: glaubst du, dafs du zu Andern gehen mufst, um weise hierin zu werden, als eben zu diesen Staatsmännern, die selbst gewaltig sind in Staatssachen, und immer zu thun haben mit ihrem eigenen Staat und mit vielen andern sowol Hellenischen Staaten Verkehr treibend als barbarischen? Oder glaubst du mit irgend andern umgehn zu müssen, um weise zu werden darin, worin diese es sind, aber nicht mit ihnen selbst?

Theag. Ich habe von den Reden wol gehört, Sokrates, die sie sagen, dafs du hierüber führest, dafs dieser Staatsmänner Söhne um nichts besser sind als die der Schuster. Und du dünkst mich vollkommen recht zu haben nach

dem was ich davon merken kann. Ganz unvernünftig wäre ich also, wenn ich glaubte, einer von diesen würde mir seine Weisheit mittheilen, seinen eigenen Sohn aber nicht darin gefördert haben, wenn er im Stande wäre hierin irgend einem andern Menschen förderlich zu sein.

Sok. Was würdest du also, bester Mann, beginnen, wenn du einen Sohn hättest, und er dir so zu schaffen machte, und erst sagte, er möchte gern ein guter Maler werden, und dir, seinem Vater, Vorwürfe machte, daſs du eben hiezu nicht Geld an ihn wenden wolltest, dann aber wieder die Künstler selbst in diesem Fache die Maler verachtete, und nicht bei ihnen lernen wollte, oder die Flötenspieler, wenn er ein Flötenspieler werden wollte, oder die Leierspieler? wüſstest du wol, was du mit ihm anfangen und wohin du ihn anders schikken solltest, wenn er bei diesen nicht lernen wollte?

Theag. Beim Himmel! ich nicht.

Sok. Nun aber du es eben so machst mit 127
deinem Vater, wunderst du dich und tadelst ihn, daſs er verlegen ist und nicht weiſs, was er mit dir anfangen und wohin er dich schikken soll? Denn unter den Athenern, die rechtliche und tüchtige Männer sind in Staatssachen, wollen wir dich zu welchem du selbst willst hinbringen, der dir umsonst seinen Umgang vergönnen wird, und so wirst du sowol das Geld sparen als auch in weit bessern Ruf kommen bei den meisten Menschen, als wenn du dich zu einem Andern hältst.

Theag. Wie nun, Sokrates? Gehörst du nicht auch unter die rechtlichen und tüchtigen Männer? Denn wenn du mit mir umgehn willst, habe ich genug und suche weiter keinen Andern.

Sok. Was sagst du da, Theages?

Demod. Gar nichts schlechtes, o Sokrates, sagt er, und mir wirst du auch dadurch gefällig sein. Denn ich wüſste nicht, was ich als einen glüklichern Fund ansehn könnte für diesen, als wenn er sich in deinem Umgang gefiele und du dich zu ihm halten wolltest. Ja ich schäme mich fast zu sagen, wie sehr ich es wünsche. Also bitte ich euch beide, dich daſs du mit ihm umgehen wollest, und dich daſs du nicht erst suchest dich zu einem Andern zu geben als zum Sokrates. So werdet ihr mich vieler und ängstlicher Sorgen entledigen; denn izt bin ich sehr besorgt um diesen, daſs er nicht auf einen Andern treffe, der sich dazu eigne ihn zu verderben.

Theag. Um mich, Vater, sei nicht weiter besorgt, wenn du nur im Stande bist diesen zu überreden, daſs er sich meinen Umgang gefallen lasse.

Demod. Sehr wol gesprochen. Also, Sokrates, an dich richtet sich von nun an die Rede. Denn ich bin gern bereit, um es mit kurzem zu sagen, dir mich und alles meinige ganz aufs eigenste hinzugeben, wessen du nur bedürfen magst mit einem Wort, wenn du dich dieses Theages annimmst und ihm Hülfe leistest soviel du nur vermagst.

Sok. O Demodokos, daſs es dir so groſser Ernst ist, wundert mich nicht, wenn du meinst, daſs dieser von mir vorzüglich könne Nuzen ziehen. Denn ich weiſs nicht, was ein vernünftiger Mann ernstlicher betreiben könnte, als daſs sein Sohn ihm aufs beste gedeihe. Woher dir aber diese Meinung gekommen ist, daſs ich besser im Stande wäre deinem Sohne förderlich zu sein, damit er ein guter Bürger werde als du,

und woher er selbst glaubt, dafs ich mehr als
du ihn fördern könne, darüber wundere ich
mich höchlich. Denn du bist erstlich älter als
ich; dann hast du viele und wichtige Aemter
unter den Athenern verwaltet, und stehst bei
den Anagyrasiern, deinen Zunftgenossen, in vor-
züglichen Ehren und bei der übrigen Stadt Nie-
mandem nach. An mir aber wird keiner von
Euch dergleichen etwas gewahr. Dann auch,
wenn nun einmal Theages den Umgang der
Staatsmänner verschmäht, und Andere aufsucht
welche sich dafür ausgeben, dafs sie verstehen
die Jünglinge zu bilden: so ist hier Prodikos
der Keer und Gorgias der Leontiner und Polos
der Akragantiner und viele andere, die so weise
sind, dafs sie in den Städten umhergehn und die 128
edelsten und reichsten Jünglinge überreden, de-
nen freistände zu wem sie wollten unter ihren
Mitbürgern unentgeltlich sich zu halten, diese
überreden sie mit Hintansezung des Umganges
Jener sich zu ihnen, die doch erst vieles Geld
als einen hohen Preis ansezen, zu halten, und
ihnen noch Dank dazu zu wissen. Von diesen
solltet ihr wol billig einen erwählt haben, dein
Sohn und du selbst; nicht aber mich; denn gar
nichts verstehe ich von diesen glükseligen und
schönen Kunststükken. Ich möchte es freilich
wol; aber ich sage ja das auch selbst immer,
dafs ich, mit einem Wort zu sagen, nichts ver-
stehe aufser nur eine kleine Kunst, die Liebes-
kunst; in dieser Kunst glaube ich stärker zu
sein als irgend einer sowol von den ehemaligen
als den jezigen.

Theag. Siehst du wol, Vater, wie Sokrates gar nicht scheint Lust zu haben sich mit mir einzulassen? Denn meinerseits ist alles bereit, wenn er nur wollte. Aber er redet ja nichts als

Scherz mit uns. Denn ich kenne unter meinen Altersgenossen und etwas ältern, die ehe sie mit ihm umgingen, nichts werth waren, nachdem sie sich aber zu ihm gegeben, zeigen sie sich in kurzer Zeit besser als alle hinter denen sie vorher zurükstanden.

Sok. Weifst du wol, was für eine Bewandnifs es hiermit hat, o Sohn des Demodokos?

Theag. Ja wol beim Zeus, dafs nemlich, wenn du willst, auch ich ein solcher werden kann wie jene.

Sok. Nicht so, Guter, sondern du bist ganz unbekannt mit der Bewandnifs dieser Sache; ich will sie dir aber erklären. Es begleitet mich nemlich durch göttliche Schikkung von Kindheit an etwas wunderbares. Es ist nemlich das eine Stimme, welche jedesmal, wenn sie sich hören läfst, mir von dem was ich thun will Abmahnung andeutet, zugeredet aber hat sie mir nie. Und wenn einer von den Freunden mir etwas anvertraut, und die Stimme läfst sich vernehmen, so ist es dasselbe; sie mahnt ab und läfst es ihn nicht ausführen. Und davon will ich euch Zeugen aufstellen. Den Charmides kennt ihr doch, den Schönen, den Sohn des Glaukon. Dieser vertraute mir einmal, er wollte beim Wettlauf auftreten in den Nemeischen Spielen, und gleich wie er anfing zu sagen, dafs er auftreten wolle, liefs die Stimme sich vernehmen. Ich hielt ihn also zurük und sagte ihm: Indem du sprachst habe ich die Stimme vernommen, die göttliche; also tritt nicht auf. Vielleicht, sprach er, deutet sie nur an, dafs ich nicht siegen werde. Allein wenn ich auch nicht siegen soll, werde ich doch Nuzen davon haben, dafs ich mich diese Zeit hindurch übe. Das sagte er, und schikte sich an

zum Wettlauf, und es lohnt wol von ihm zu erfahren, wie diese Uebung für ihn abgelaufen ist. Und wollt ihr so fragt des Timarchos Bruder, 129
Kleitomachos, was Timarchos ihm gesagt hat, als er seinem Tode entgegen ging wider den Rath des Göttlichen, er und Euathlos, der Eilläufer, der den Timarchos aufnahm auf seiner Flucht. Er wird euch also sagen, er habe ihm dieses gesagt.

Theag. Was denn?

Sok. O Kleitomachos, sagte er, ich muſs jezt sterben, weil ich dem Sokrates nicht gehorchen wollte. Wie dies aber Timarchos meinte, will ich erklären. Als nemlich Timarchos vom Gastmal aufstand und Philemon, der Sohn des Philemonides, um Nikias den Sohn des Heroskamandros umzubringen, sie wuſsten aber nur beide allein um diese Nachstellung, stand Timarchos auf und sagte zu mir: Was meinst du nun Sokrates? ihr trinkt hier, ich aber muſs mich anders wohin aufmachen; ich will aber bald wieder kommen, wenn es gut geht. Da geschah mir die Stimme, und ich sagte zu ihm: Keinesweges gehe mir weg, denn mir ist das gewohnte Zeichen geschehen, das göttliche. Da wartete er, und nachdem einige Zeit vorübergegangen, rüstete er sich wieder zum Gehn, und sagte, Nun gehe ich, Sokrates. Wiederum lieſs sich die Stimme vernehmen; ich nöthigte ihn also auch wiederum da zu bleiben. Zum dritten Male nun wollte er mich nichts merken lassen, sondern stand auf, und ohne mir etwas zu sagen benuzte er eine Zeit, wo ich anderswo aufmerkte, und so entfernte er sich und ging und führte das aus, was ihm hernach den Tod brachte. Daher er dann dieses sagte zu seinem Bruder, wie ich es euch jezt wieder sage,

dafs er nemlich sterben müsse, weil er mir
nicht geglaubt habe. Eben so könnt ihr wegen
der Ereignisse in Sikelien von Vielen hören, was
ich von dem Untergang des Heeres gesagt habe.
Doch das Vergangene mögt ihr von denen hö-
ren, die es wissen. Aber izt gleich könnt ihr
eine Prüfung anstellen mit dem Zeichen, ob es
etwas bedeutet. Denn als Sannion der schöne
ins Feld zog, ist mir auch das Zeichen wider-
fahren. Er ist nun fort mit dem Thrasyllos ins
Feld gegen Ephesos und Ionien; und ich glaube
nun, dafs er entweder sterben wird oder doch
ein grofses Unglük erleiden, und was übrigens
die ganze Unternehmung betrifft, bin ich sehr
besorgt ihretwegen. Dieses alles nun habe ich
dir erzählt, weil die Kraft dieses göttlichen Zei-
chens auch für das Verhältnifs derer, die mei-
nes nähern Umganges pflegen, alles entscheidet.
Denn Vielen ist es zuwider, und diesen wäre es
nicht möglich irgend Nuzen zu haben von ih-
rem Umgange mit mir, so dafs es mir auch nicht
möglich ist mit ihnen umzugehn. Viele ver-
hindert es zwar nicht sich zu mir zu halten,
aber sie haben doch keinen Nuzen davon, wenn
sie es thun. Welchen aber die Kraft dieses gött-
lichen Zeichens zu Hülfe kommt bei ihrem Um-
gang mit mir, das sind solche wie du auch ken-
nen gelernt. Sie machen nemlich gleich schnelle
Fortschritte, aber auch von diesen wiederum
haben nur einige einen bleibenden und dauern-
den Nuzen. Viele aber machen, so lange sie
130 bei mir sind, wunderbare Fortschritte, wenn
sie sich aber von mir entfernen, sind sie wie-
derum nicht besser als erst einer. Welches einst
dem Aristeides, Sohn des Lysimachos und Enkel
des Aristeides, begegnete. Er hielt sich nem-
lich zu mir und schritt sehr fort in kurzer Zeit.

Hernach fiel ihm ein Kriegsdienst vor, und er mufste fort zu Schiffe. Als er nun zurükkam, fand er, dafs zu meiner Gesellschaft auch gehörte Thukydides, der Sohn des Milesias, Enkel des Thukydides. Thukydides aber war mir Tages zuvor etwas böse geworden im Gespräch. Als nun Aristeides zu mir kam, und mich begrüfst auch sonst mancherlei mit mir gesprochen hatte, sagte er: Und Thukydides, höre ich, ist verdriefslich auf dich und thut ordentlich vornehm, als ob er etwas wäre? — Ja, sprach ich, so ist es. — Und wie, sagte er, weifs er denn nicht was für ein Kerlchen er war, ehe er zu dir kam? — Es scheint wol eben nicht, sprach ich, bei den Göttern. — Allein auch mir, fuhr er fort, ergeht es ganz wunderlich, o Sokrates. — Wie so? fragte ich. — Weil, sagte er, ehe ich zu Schiffe ging, ich wol im Stande war mich mit jedem Menschen ordentlich einzulassen in Gespräch, und mich nicht schlechter zeigte in Reden als irgend einer, so dafs ich auch den Umgang mit den feinsten Leuten aufsuchte. Nun aber im Gegentheil weiche ich jedem aus, von dem ich merke dafs er irgend unterrichtet ist; so schäme ich mich meiner eigenen Schlechtigkeit. — Hat dich denn, fragte ich, dies Vermögen plözlich verlassen oder allmählig? — Allmählig, sagte er. — Als du es aber besafsest, sagte ich, besafsest du es etwa, weil du etwas von mir gelernt hattest, oder auf welche andere Weise? — Ich will es dir sagen, Sokrates, sprach er, wiewol es unglaublich klingt bei den Göttern, wahr ist es doch. Gelernt habe ich nemlich nie etwas von dir, wie du auch selbst weifst. Ich machte aber Fortschritte wenn ich bei dir war, wenn ich auch nur in einem Hause mit dir war und

nicht in einem Zimmer, mehr aber wenn auch in einem Zimmer. Und wie mich dünkte, wenn ich in demselben Zimmer mit dir war, mehr wenn ich dich zugleich auch ansah als wenn ich anders wohin sah. Bei weitem aber am meisten und besten nahm ich zu, wenn ich dicht neben dir safs und mich an dich hielt und dich berührte. Nun aber, sprach er, ist jene ganze Fertigkeit verschwunden. So demnach, o Theages, steht es um den Umgang mit mir. Ist es dem Gotte genehm, so wirst du dich viel verbessern und schnell; wo aber nicht, dann nicht. Sieh also zu, ob es dir nicht sicherer ist dich von einem von jenen unterrichten zu lassen, die den Vortheil in ihrer Gewalt haben, den sie Andern bringen, lieber als bei mir es drauf zu wagen wie es nur gehn wird.

Theag. Mich dünkt, o Sokrates, wir soll-
131 ten es so machen. Wir wollen im Umgang mit
einander dieses göttliche versuchen. Zeigt es sich uns nun günstig, so ist das am besten; wo nicht, so wollen wir alsdann gleich Rath pflegen, was wir thun sollen, ob uns zu einem andern halten, oder ob versuchen, das dir beiwohnende göttliche zu überreden durch Gelübde und Opfer und was uns sonst die Wahrsager angeben werden.

Demod. Seze nun dem Knaben nichts weiter entgegen hierauf, o Sokrates. Denn ganz recht hat Theages.

Sok. Wol, wenn ihr glaubt, dafs wir so thun sollen, so wollen wir es thun.

DIE NEBENBUHLER.

Einleitung.

Gegen die Aechtheit dieses kleinen Gespräches zeuget wol alles gleich bestimmt vom Anfang bis zu Ende und das Aeuſserlichste wie das Innerlichste, sofern es dergleichen darin giebt. Schon die Namenlosigkeit der Personen, das plump herausfodernde Verfahren des Sokrates am Anfang, und die Art wie er, selbst erzählend, schlieſst mit Verkündigung des allgemeinen Beifalls der ihm zu Theil geworden. Noch mehr findet gewiſs Jeder bei näherer Ansicht überall einen gänzlichen Mangel an platonischer Urbanität und Ironie, auf welche doch grade das Gespräch seiner ganzen äuſsern Anlage nach die bestimmtesten Ansprüche macht. Der niemals doch in solcher Trennung ausgesprochene Gegensaz zwischen Musik und Gymnastik ist hier in zwei ungebildeten Gesellen lebendig gestaltet, welche als Liebhaber athenischer Knaben von edlen Vätern kaum denkbar sind, der eine gleichsam ein Athlet, der andere vorgeblich ein Musiker, von dem aber kein musikalisches Wort, ja nicht einmal überhaupt eine zusammenstimmende Rede gehört wird. Fragt man nach dem Inhalt: so muſs man eigentlich den

Saz dafür anerkennen, daſs die Philosophie nicht Vielwisserei ist, denn mit diesem beginnt das Gespräch und mit diesem schlieſst es auch wieder; eine Unterscheidung, auf welche der platonische Sokrates wol gelegentlich hinweisen oder sie scherzhaft behandeln kann, wenn er es mit Sophisten zu thun hat, die sich der Vielwisserei rühmen, die aber Platon schwerlich, nachdem er auch nur eines seiner Werke geschrieben, zum Gegenstand eines eigenen Gesprächs machen konnte, wofern er nicht unter diesem Vorwand irgend etwas mehreres lehren wollte, was man hier vergeblich sucht. Aber auch für seine erste Uebung wäre dieses weit zu schlecht, so unbeholfen und leer ist es. Denn nachdem sich Sokrates schon hat zugeben lassen, daſs nur mäſsiges überall Nuzen schaffe, nicht vieles, bringt er nicht einmal die unmittelbare Folgerung heraus, daſs also die Philosophie etwas schlechtes sein müſste, wenn sie Vielwisserei wäre, sondern geht erst zu einer hier ganz müſsigen Frage über, die er auch gleich wieder fallen läſst auf eine solche Art, die einem Leser des Platon ganz fremd sein muſs, und fängt alsdann das vorige wieder von vorn an auf eine andere Weise, um wenigeres daraus zu folgern, als er vorher schon gewonnen hatte, nemlich nur daſs der Philosoph unnüz und eine überflüſsige Person ist, so lange es noch Meister in den einzelnen Künsten giebt, gleichsam als ob er vorher, ohne es zu wollen, zu weit gegangen wäre. Auf diese Behandlung folgt endlich noch eine dritte, um zu zeigen, daſs es Kenntnisse giebt, in denen es einem Manne, wie der Philosoph sein muſs, schimpflich ist, nur jenen zweiten Rang zu behaupten, zu dem die Vielwisserei es doch nur bringen kann. Allein

wie vieles gar nicht zur Sache gehöriges und auch gar nicht zu andern Zwekken benuztes ist nicht diesem lezten Theil eingemengt! Das von der Einerleiheit der Gerechtigkeit und der Rechtspflege scheint die Tendenz zu haben, einen auffallenden Sprachgebrauch zu rechtfertigen, der ein paarmal in Platons Schriften vorkommt; wie aber die Lehre von der Einerleiheit der vier Haupttugenden hier auf eine höchst trivielle Weise abgeleiert wird, dies ist nur daraus zu erklären, weil eben diese Lehre einer von den allgemeinsten Tummelpläzen war, und sich auch aus den oberflächlichsten Reminiscenzen leicht etwas darüber zusammenschreiben liefs. Dagegen sind mancherlei Gelegenheiten, die sich sehr ungesucht darbieten mufsten, aufser jener verneinenden Erklärung über die Philosophie auch etwas bejahendes zu sagen oder anzudeuten oder wenigstens auf einen andern Weg zu weisen, wo man ihre Erklärung suchen müsse, völlig unbenuzt geblieben. Für einen, der diese platonische Kunst auch nur einigermafsen verstanden hätte, wäre es in der That eine nicht unwürdige Aufgabe gewesen, von diesem Begriff der Vielwisserei aus, etwa nach Analogie dessen was im Euthydemos von der königlichen Kunst gesagt wird, auf die richtige Ansicht von der Philosophie hinzuführen; und noch jezt könnte sich ein geschikter Nachahmer, der unserm Gespräch die Glieder verständig einrenken und es in diesem Sinn weiter bilden wollte, hieran versuchen. Daher man auch glauben möchte, dafs der erste Gedanke zu dem Gespräch und die ersten Grundstriche, die doch eine solche Richtung verrathen, vielleicht mittelbar oder unmittelbar von einem besseren herrühren als die Ausführung, oder

dafs irgend eine Tradition von platonischen Unterhaltungen zum Grunde liege. Allein das Machwerk selbst, wie es hier vor uns liegt, für platonisch zu halten, oder gar noch bestimmter für den schuldig gebliebenen dritten Theil jener Trilogie, also für die Darstellung des Philosophen zu der des Staatsmannes und des Sophisten, dies ist das wunderlichste was sich nur denken läfst.

DIE NEBENBUHLER.

SOKRATES erzählt.

Zu Dionysios dem Grammatiker ging ich hinein, und traf dort die unter den jungen Leuten gelten für die ausgezeichnetsten der Gestalt nach, und von den angesehensten Vätern, mit ihren Liebhabern. Zwei von den Knaben nun waren eben in einem Streit begriffen, worüber aber, das konnte ich nicht recht vernehmen. Sie muſsten aber wol über den Anaxagoras oder den Oenopides streiten; wenigstens sah ich, daſs sie Kreise beschrieben und gewisse Neigungen darstellten, mit den Händen sich überneigend, und daſs sie sehr vertieft waren. Ich darauf, ich hatte mich nemlich neben den Liebhaber des einen von ihnen gesezt, stieſs diesen also mit dem Ellbogen an, und fragte, was doch die beiden Knaben so eifrig betrieben, und sagte, Gewiſs ist es etwas Groſses und Schönes wobei sie solchen Eifer beweisen. — Er antwortete, Was doch Groſses und Schönes? Sie schwazen eben über die Erscheinungen am Himmel, und treiben Albernheit mit Philosophiren. — Ich nun wunderte mich über seine Antwort, und sagte, Junger Mann, etwas schlechtes dünkt dich das Philosophiren zu sein? Oder warum sprichst du

so verdrieſslich? — Da nun der Andere, denn er saſs neben diesem als sein Nebenbuhler, hörte wie ich fragte und jener antwortete, sprach er, Es thut dir kein gutes, Sokrates, daſs du diesen auch nur fragst, ob er die Philosophie für etwas schlechtes hält. Oder kennst du ihn nicht dafür, daſs er sein ganzes Leben lang noch nichts anderes gethan hat, als sich die Glieder verdrehn und dann wieder sich voll füllen und schlafen? Was meinst du also wol, könne er anders antworten, als daſs die Philosophie etwas schlechtes ist. — Dieser nemlich von den beiden Liebhabern hatte sich auf Musik gelegt, jener aber auf die Gymnastik. Daher glaubte ich nun den einen, den ich vorher gefragt, loslassen zu müssen, weil er sich selbst nicht einmal dafür ausgab in Reden erfahren zu sein sondern nur in Thaten, und dagegen den, der sich für weiser gab, ausfragen zu müssen, um doch, wenn ich könnte, einigen Vortheil von ihm zu ziehen. Ich sagte also, ich hätte die Frage insgemein vorgelegt, und glaubst du nun, sie besser beantworten zu können als jener, so frage ich dich dasselbe wie ihn, ob du das Philosophiren für etwas schönes hältst oder nicht? — Als wir so ohngefähr sprachen, merkten die Knaben darauf und schwiegen, und wurden mit
133 Beseitigung ihres Streites unsere Zuhörer. Und wie nun dabei den Liebhabern zu Muthe war, weiſs ich nicht, ich aber war ganz in Entzükken auſser mir; denn jedesmal werde ich von schönen Jünglingen so entzükt. Es schien mir aber, als ob der eine von ihnen nicht minder Pein hätte als ich; dennoch aber antwortete er mir und zwar sehr ruhmredig. Wenn ich, sprach er, o Sokrates, glaubte, das Philosophiren wäre etwas schlechtes, so würde ich mich kaum für

einen Menschen halten, auch keinen Andern der so dächte, womit er auf seinen Nebenbuhler deuten wollte, und recht laut sprach, damit sein Liebling es hörte. — Darauf sagte ich, Also für etwas schönes hältst du das Philosophiren? — Allerdings, sagte er. — Und wie, fragte ich, dünkt es dich möglich von irgend einer Sache zu wissen, ob sie schön oder häſslich ist, wenn man überall nicht weiſs, was sie ist? — Nein, sagte er. — Also weiſst du, sprach ich, was das Philosophiren ist? — Allerdings, sagte er. — Was ist es denn? sprach ich. — Was wol anders, sagte er, als das Solonische. Denn Solon sagt ja, Ich von Tage zu Tag' altere weiter belehrt. So dünkt auch mich müsse immer, wer philosophiren will, etwas lernen, sei er nun alt oder jung, damit er so viel als möglich im Leben wisse. Dies nun schien mir anfänglich etwas gesagt zu sein, hernach aber bedachte ich mich, und fragte ihn, ob er denn die Philosophie für Vielwisserei hielte? — Da sagte er, Allerdings. — Und hältst du die Philosophie nur für schön oder auch für gut? fragte ich. — Auch für gut, gar sehr. — Siehst du nun dies als etwas der Philosophie eignes an, oder glaubst du, es verhalte sich mit andern Dingen eben so? wie die Liebe zur Gymnastik, hältst du diese nicht nur für schön, sondern auch für gut? oder nicht? — Da sagte er sehr scherzhaft, Beides. Nemlich zu diesem will ich gesagt haben, daſs sie keins von beiden ist; dir aber, o Sokrates gestehe ich ein, daſs sie etwas schönes ist und gutes. — Glaubst du nun auch, daſs bei den Leibesübungen die Vielthuerei in Anstrengungen die Liebe zur Gymnastik ist? — Freilich, antwortete er, so wie ich auch im Philosophiren die Vielwisse-

rei für die Liebe zur Weisheit halte. — Da
sprach ich, Glaubst du denn, daſs die, welche
sich der Leibesübungen befleiſsigen, etwas an-
deres begehren als das, woraus ihnen eine tüch-
tige Beschaffenheit des Leibes entsteht? —
Eben dieses, antwortete er. — Machen also
etwa, fragte ich, die vielen Anstrengungen den
Leib tüchtig? — Und wie könnte man wol,
sprach er, durch wenige Anstrengungen zu
134 einer solchen Tüchtigkeit gelangen? — Da
dünkte mich, es wäre nunmehr Zeit den Gym-
nastiker aufzuregen, damit er mir zu Hülfe
käme mit seiner Erfahrung in der Gymnastik.
Also fragte ich ihn, Warum aber, Bester,
schweigst du uns so still, und läſst diesen der-
gleichen sagen? Meinst denn auch du, daſs die
Tüchtigkeit des Leibes dem Menschen durch
die vielen Anstrengungen entsteht oder durch
die mäſsigen? — Ich, sprach er, o Sokrates,
glaubte jenes Bekannte müsse auch hier gelten,
daſs die mäſsigen Anstrengungen den Leib
tüchtig machen. — Woher aber nicht die
Vielen? — Vertreiben nicht die den Schlaf
und den Hunger, und machen ungelenk im Ge-
nik und mager durch Ermüdung? — Als er dies
sagte, freuten sich die Knaben und lachten, der
Andere aber erröthete. — Und ich sprach, Wie
nun? giebst du jezt zu, daſs weder die vielen
noch die wenigen Anstrengungen den Menschen
zum Wolbefinden des Leibes verhelfen, sondern
die mäſsigen? oder willst du dich noch wehren
gegen uns zwei für deinen Saz? — Und er
antwortete, Gegen diesen wollte ich noch recht
gern streiten, und bin gewiſs daſs ich im Stande
wäre, der Behauptung durchzuhelfen, die ich
aufgestellt habe, und wenn ich eine noch weit
schlechtere als diese aufgestellt hätte, denn an

dem ist gar nichts. Mit dir aber brauche ich nicht gegen meine Ueberzeugung Rechthaberei zu treiben, sondern ich gestehe dir zu, daſs nicht viele, sondern mäſsige Uebungen den Menschen zum Wohlbefinden verhelfen. — Und wie die Speisen? die mäſsigen oder die vielen? fragte ich. — Auch von den Speisen gestand er dasselbe. — Da nöthigte ich ihn noch weiter auch von allem andern, was den Leib betrift, zu dem Geständniſs, daſs das Mäſsige am vortheilhaftesten sei, aber weder das Viele noch das Wenige. Und er gestand überall das Mäſsige. Und wie, sprach ich, von dem was die Seele angeht, nüzt ihr das mäſsig oder das unmäſsig beigebrachte? — Das mäſsige, sagte er. — Und von dem was der Seele beigebracht wird, sind nicht auch eins die Kenntnisse? — Das gestand er. — Auch von diesen also nüzen nur die mäſsigen, nicht die vielen? — Das gestand er. — Wen würden wir nun wol Recht thun zu fragen, was für Bewegungen und Speisen wol die mäſsigen sind für den Leib? — Wir kamen überein alle Drei entweder den Arzt oder den Meister der Leibesübungen. — Wen aber über die Aussaat des Samens, wieviel hier wol die mäſsige ist? — Und hierüber, waren wir eins, den Landmann. — Wen aber thäten wir Recht über die Saat und Einpflanzung der Kenntnisse in die Seele zu fragen, wie viele und welche die mäſsigen sind? — Und hier befanden
wir uns nun alle in Verlegenheit. Da fragte ich 135
sie im Scherz, Wollt ihr also, weil wir doch in Verlegenheit sind, daſs wir diese Knaben fragen? Oder schämen wir uns etwa, wie Homeros von den Freiern sagt, sie hätten nicht gewollt, daſs es einen andern geben sollte, der den Bogen spannen könnte? Da sie aber schie-

nen unlustig zu sein zu dieser Untersuchung: so versuchte ich die Sache anderswie zu überlegen, und sagte, Welcherlei Kenntnisse dürfen wir ohngefähr vermuthen dafs vorzüglich zu denen gehören, welche der Philosoph lernen mufs, wenn doch nicht alle, noch auch viele? — Da nahm jener weisere das Wort und sagte, Die schönsten und anständigsten Kenntnisse wären die, von denen einer den meisten Ruhm haben würde in der Philosophie; und den meisten Ruhm würde einer haben, wenn er schiene in allen Künsten erfahren zu sein oder doch in den meisten und am meisten der Rede werthen, indem er dasjenige davon lernte, was anständigen Leuten zu lernen ziemt, was nemlich zum Verständnifs gehört, nicht zur Ausübung. — Meinst du es also etwa so, sprach ich, wie bei den Maurern, denn da kannst du für fünf oder sechs Minen einen ganz geschikten Maurer haben, einen Baumeister aber wol kaum für zehntausend Drachmen. Es giebt deren ja auch nur sehr wenige unter den Hellenen. Meinst du nicht etwa so etwas? — Und nachdem er mich angehört, räumte er ein, dafs er es auch so meine. — Da fragte ich ihn, ob es nicht unmöglich wäre für Einen auch nur zwei Künste auf diese Art zu verstehn, geschweige viele und grofse? — Darauf sagte er, du mufst mich nicht so verstehen, Sokrates, als meinte ich, der Philosophirende müsse jede Kunst genau verstehn, so wie der, der sie selbst inne hat, sondern nur wie es einem freien und unterrichteten Manne ziemt im Stande zu sein, dem was ein Künstler sagt zu folgen vorzüglich vor andern Anwesenden und selbst auch eine Meinung dazu zu geben, so dafs er immer als der gebildetste und verständigste erscheint unter

den Anwesenden, wo von Künsten gesprochen und gehandelt wird. — Darauf, denn ich war noch zweifelhaft über seine Rede, was sie eigentlich wollte, fragte ich, Verstehe ich etwa wie du es meinst mit dem Philosophen? Mich dünkt nemlich, du meinst es etwa so wie in den Kampfspielen die Fünfkämpfer sich verhalten zu den Läufern oder Ringern. Denn sie werden von diesen übertroffen in der eignen Uebung eines Jeden und stehen ihnen nach als die zweiten, unter den andern Mitkämpfern aber sind sie die ersten und besiegen sie. Zu so etwas, meinst du vielleicht, mache auch das Philosophiren diejenigen, welche sich mit dieser Beschäftigung einlassen, daſs sie hinter den ersten zwar in dem Verständniſs einer jeden Kunst zurükbleiben, aber den zweiten Preis erlangen und die Andern übertreffen, und 136
solchergestalt in allen Dingen ein Halbkenner werde wer philosophirt hat. Als einen solchen scheinst du mir ihn zu bezeichnen. — Sehr gut, o Sokrates, sagte er darauf, scheinst du mir aufgefaſst zu haben, wie es um den Philosophen steht, indem du ihn dem Fünfkämpfer verglichen hast. Denn ein solcher ist er offenbar, der sich keiner Sache ganz zum Dienst ergiebt, und nichts bis zur Genauigkeit durcharbeitet, so daſs er wegen seines Fleiſses in diesem einen müſste in allem andern zurükbleiben, wie die Künstler, sondern der sich mit allem mäſsig befaſst. — Nach dieser Antwort wollte ich doch nun recht bestimmt erfahren, was er eigentlich meine, und fragte ihn, Ob er sich denn die Guten als brauchbar vorstellte oder als unbrauchbar? — Als brauchbar doch wol, o Sokrates, sagte er. — Also wenn die Guten brauchbar, sind wol die Schlech-

ten unbrauchbar? — Das gab er zu. — Und wie? hältst du die Philosophen für brauchbar oder nicht? — Für brauchbar, gestand er, und noch dazu für die brauchbarsten, sagte er, hielt er sie. — Wol, so laſs uns denn nachsehen, wenn du Recht hast, wie uns doch diese Halbkenner brauchbar sind. Denn das ist doch offenbar, daſs der Philosoph schlechter ist als jeder von denen, welche die Künste wirklich inne haben. — Das gestand er. — Du also, sprach ich, wenn du entweder selbst krank wirst oder einer von deinen Freunden, um den es dir sehr ernstlich zu thun wäre, würdest du, um für die Rükkehr der Gesundheit zu sorgen, jenen Halbkenner den Philosophen ins Haus holen, oder würdest du den Arzt nehmen? — Ich, sprach er, beide. — Nicht so, sagte ich, sprich nur nicht von beiden, sondern welchen du eher und lieber nehmen würdest. — Darüber, sagte er, kann wol Niemand im Zweifel sein, daſs man nicht den Arzt eher und lieber nähme. — Und wie? in einem vom Sturm bedrängten Schiffe, welchem würdest du dich und das Deinige lieber anvertrauen, dem Steuermann oder dem Philosophen? — Ich dem Steuermann. — Ist nun nicht auch in allen andern Dingen, so lange es einen Meister giebt, der Philosoph zu nichts nuz? — So zeigt es sich, sprach er. — Jezt also ist uns der Philosoph doch ein unbrauchbarer; denn wir haben ja Meister. Wir hatten aber ausgemacht, die Guten wären brauchbar und die Schlechten unbrauchbar. — Er war genöthiget dies einzugestehen. — Was soll ich dich nun hiernächst fragen? oder wäre es unartig noch zu fragen? — Frage was du willst. — Ich will auch nichts, sprach ich, als nur noch einmal zusammennehmen, was gesagt worden

ist. Es steht aber damit so. Wir sind überein-
gekommen, die Philosophie wäre etwas schönes
und wir selbst wären Philosophen. Die Philo- 137
sophen aber wären gut, und die guten auch
brauchbar, die schlechten aber unbrauchbar.
Dann haben wir aber auch wieder zugegeben,
die Philosophen wären, so lange es Künstler
gäbe, unnüz, Künstler aber gebe es immer.
Haben wir das nicht zugegeben? — Allerdings,
sprach er. — Wir haben also, wie es scheint
nach deiner Rede wenigstens, zugegeben, wenn
Philosophiren heiſst der Künste kundig sein auf
die Art wie du sagst, daſs sie alsdann schlecht
und unbrauchbar sind so lange es noch Künste
unter den Menschen giebt. Aber, Freund, daſs
es nur nicht etwa gar nicht so mit ihnen steht,
und das gar nicht Philosophiren heiſst, sich mit
den Künsten abgeben, und in Vielthuerei und
Vielwisserei mühselig leben, sondern ganz et-
was anderes. Denn ich glaubte auch, dies wäre
eine Schande, und man nennte die gemeine
Leute, die sich mit den Künsten abgäben.

Wir können aber so noch genauer sehn, ob
ich Recht habe wenn du mir dieses beantwor-
test. Wer versteht die Pferde recht zu bändi-
gen? etwa die, welche sie besser machen oder
Andere? — Die, welche sie besser machen. —
Und wie welche die Hunde besser zu machen
verstehen, verstehn nicht diese auch sie recht
zu bändigen. — Ja. — Also dieselbe Kunst
bessert und bändiget auch auf die rechte Art? —
Das behaupte ich, sagte er. — Und weiter, die
nun bessert und auf die rechte Art bändiget,
unterscheidet die nicht auch die guten und die
schlechten, oder ist dies eine andere? — Die-
selbe, sagte er. — Willst du nun dieses auch in
Beziehung auf die Menschen zugestehen, daſs

die, welche sie bessert auch die ist, welche sie auf die rechte Art bändiget, und welche die guten und schlechten unterscheidet? — Allerdings, sagte er. — Und dieselbe, die dies mit Einem kann, kann es auch mit Vielen, und die mit Vielen auch mit Einem? — Ja. — Und mit den Pferden und allem andern ist es eben so? — Das behaupte ich. — Welches ist nun die Wissenschaft, welche die in den Städten unbändigen und gesezwidrigen auf die rechte Art bändiget? Nicht die Rechtspflege? — Ja. — Nennst du nun etwa eine andere die Gerechtigkeit als eben diese? — Keine andere. — Und durch dieselbe Kunst, wodurch man sie bändiget, unterscheidet man auch die Guten und Schlechten? — Durch dieselbe. — Und wer Einen unterscheidet, der wird auch Viele unterscheiden? — Ja. — Und wer dies an Vielen nicht erkennt, der erkennt es auch nicht an Einem? — Das behaupte ich. — Wenn also ein Pferd die guten und schlechten Pferde nicht erkennt, so erkennt es auch sich selbst nicht, was für eins es ist? — Das behaupte ich. — Und wenn ein Ochse die guten und schlechten Ochsen nicht erkennt: so erkennt er auch sich selbst nicht, was für einer er ist. — Ja, sagte er. — Eben so auch ein Hund? — Er gestand es. — Wie nun, wenn ein Mensch die guten und schlechten Menschen nicht erkennt, ist dem dann nicht auch von sich
138 selbst unbekannt, ob er gut oder schlecht ist, da er ja auch ein Mensch ist? — Das räumte er ein. — Und sich selbst nicht erkennen, heifst das besonnen sein oder nicht besonnen sein? — Nicht besonnen sein. — Sich selbst erkennen also ist besonnen sein? — Das behaupte ich, sagte er. — Dieses also, wie es scheint, befiehlt auch jene Schrift im delphischen Tempel, Be-

sonnenheit zu üben und Gerechtigkeit. — So scheint es. — Und vermittelst dieser nemlichen verstehn wir auch Andere recht zu bändigen? — Das behaupte ich. — Und durch die wir Andere recht zu bändigen wissen, das ist Gerechtigkeit. Wodurch man aber sich selbst und Andere erkennt, das ist Besonnenheit? — So scheint es. — Einerlei also ist Gerechtigkeit und Besonnenheit? — Offenbar ja. — Und so werden doch auch Städte gut verwaltet, wenn den Unrechtthuenden ihr Recht widerfährt? — Ganz richtig, sagte er. — Also ist auch die Staatskunst dieselbige? — Das schien ihm auch so. — Und wie, wenn Ein Mann den Staat recht verwaltet, heiſst der nicht Herrscher und König? — Ja. — Und vermöge der königlichen und Herrscherkunst verwaltet er sie doch? — Allerdings. — Also auch dieses sind dieselben Künste mit jenen? — Offenbar. — Und wie, wenn Ein Mann ein Hauswesen richtig verwaltet, wie heiſst der? nicht Hausvater und Herr? — Ja. — Wird nun auch der durch Gerechtigkeit sein Haus recht verwalten oder durch eine andere Kunst? — Durch Gerechtigkeit. — Also ist dies einerlei wie es scheint, König, Herrscher, Staatsmann, Hausvater, Herr, Besonnener, Gerechter? Und Eine Kunst die Königs- und Herrscherkunst, die Staatskunst, die Hausverwaltungskunst, die Besonnenheit, die Gerechtigkeit? — So zeigt es sich. — Wie also? soll es dem Philosophen zwar, wenn der Arzt etwas über die Kranken sagt, schimpflich sein dem Gesagten nicht folgen, noch selbst ein Wort dazu geben zu können, und wenn einer von den übrigen Meistern etwas von seinem Geschäft sagt eben so: wenn aber ein Richter oder König oder einer von den jezt beschriebenen,

hierin soll es ihm nicht zur Schande gereichen, nicht folgen und nichts eigenes dazu beitragen zu können? — Wie sollte das nicht Schande sein, o Sokrates, über so wichtige Dinge nichts vorzutragen zu haben! — Wollen wir also sagen, der Philosoph müsse auch hierin der Fünfkämpfer sein und der Halbkünstler, und indem er den zweiten Rang einnimmt, unnüz bleiben so lange noch einer von jenen da ist? Oder darf er doch zuerst schon sein Hauswesen nicht einem Andern überlassen, noch sich mit der zweiten Stelle hierin begnügen, sondern selbst es in Ordnung halten durch gehöriges Rechtsprechen, wenn ihm sein Hauswesen gut soll verwaltet werden? — Das räumte er mir freilich ein. — Dann auch wol, wenn seine Freunde ihm ihre Angelegenheiten überlassen und die Stadt ihm etwas aufträgt zu untersuchen und zu schlichten, ist es auch hierin schändlich sich als
139 der zweite zu zeigen, oder der dritte und nicht der erste zu sein. — So dünkt es mich. — Weit gefehlt also, Bester, dafs das Philosophiren Vielwisserei wäre und Beschäftigung mit allerlei Künsten. — Als ich dies sagte, schämte der weisere sich seiner vorigen Behauptung und schwieg; jener ungebildete aber sagte, es wäre so; und auch die Andern lobten, was gesagt worden war.

ALKIBIADES
DER
SOGENANNTE ERSTE.

Einleitung.

Bekanntlich haben ältere Commentatoren des Platon dieses Gespräch vorzüglich gerühmt als den besten Eingang in die Weisheit des Mannes, und den Anfängern empfohlen mit diesem am liebsten das Studium der Schriften des Platon zu beginnen. Auch ist nicht zu läugnen, daſs darin vielerlei berührt wird und angeregt, worüber andere Schriften des Platon nähere Auskunft geben, und daſs dennoch nichts darin zu schwer ist oder zu tief und dunkel auch für den am wenigsten vorbereiteten Neuling. Allein so wie in alten und neuen Zeiten auch Andere, die selbst nichts sonderliches zu erfinden vermocht, doch nicht ohne Erfolg Einleitungen ausgearbeitet haben in die Weisheit Anderer: so könnte auch dieses Wort sachkundiger Männer ganz in seinen Ehren und Würden bestehen bleiben, wenn auch unser Gespräch vor dem Richterstuhl einer scharfen und genauen Kritik nicht als ein Werk des Platon sollte erfunden werden. Es ist freilich gar wenig belohnend Zweifel dieser Art als der erste mitzutheilen und die Gründe dafür aus einanderzusezen; denn der kritische

Sinn ist zu sparsam vertheilt, und vielleicht unter denen, die dessen nicht ermangeln, die genaue Kenntnifs des Schriftstellers, ohne welche doch nicht geurtheilt werden kann, noch sparsamer; so dafs man zunächst wenigstens ganz allein unter den grofsen Haufen derer geräth, welche unempfänglich für Untersuchungen dieser Art hernach in Vertheidigung des Hergebrachten weder sonderlich belehrend verfahren, noch auch ergözlich. Hier indessen ist es Sache des Berufs, und nicht zu umgehen dafs wir unsere Meinung sagen über das vorliegende Gespräch. Und so sei es denn noch einmal unternommen und gesagt, dafs dieses kleine Werk, welches von denen, die in Pausch und Bogen zu bewundern pflegen, von je her gewaltig ist gepriesen worden, uns ziemlich geringfügig und schlecht erscheint, und zwar auf eine solche Weise dafs wir es dem Platon nicht zuschreiben können, und wenn auch noch so viele, die seinen Geist beschwören zu können glauben, ihn hier aufs deutlichste wollen vernommen haben. Aber auch nur unsere Meinung werden wir sagen, ohne etwa grofse Anstrengungen zu machen, damit Andere dafür gewonnen werden; sondern wir wollen nur hier die Hauptpunkte worauf es ankommt im Allgemeinen aufstellen, und in den Anmerkungen gelegentlich auf die einzelnen Beispiele dazu hinweisen. Mag dann Jeder es halten wie er will, und mögen Andere, denen es der Mühe werth scheint, die Sache hin und her wendend auch für das allgemeine Urtheil der Entscheidung näher bringen.

Zuerst wollen wir nun weissagen, was, wenn anders unserm Gefühl etwas zu trauen ist,

dem aufmerksamen und mit dem Geiste des Platon schon befreundeten Leser begegnen wird, wenn er das Gespräch zuerst durchlaufen hat, daſs es ihm nemlich den Eindruk von einer ganz sonderbaren und ungewohnten Ungleichförmigkeit geben wird. Einzelne sehr schöne und ächt platonische Stellen findet er sparsam zerstreut in einer schlechten Masse schwimmend, welche theils aus klein zerhaktem um nichts sich abeilenden Dialog besteht, theils aus langen Reden. Von diesen ist die erste so langweilig, daſs wenn der Gott das mündliche Zusammentreffen des Sokrates und Alkibiades, wie es scheint, ausdrüklich aufsparen wollte, bis die Gelegenheit diese Rede zu halten da war, er keinem von beiden einen groſsen Dienst geleistet hat. Die zweite rühmt unter Auskramung wunderlicher statistischer Notizen persische und lakedämonische Tugenden und Reichthümer, auch die Tugenden schon mehr Xenophontisch als Platonisch, die Reichthümer aber und die weichliche Pracht durchaus unsokratisch. Demnächst wird er sich auch ganz unbefriedigt fühlen, und beklagen daſs er sich habe durchschlagen müssen durch unnüze Weitläuftigkeiten, welche erhoben werden über die leichtesten Dinge, und daſs dagegen über das Bedeutendste oberflächlich sei hingegangen, oder es ihm so zu sagen ganz kurz vor dem Munde sei abgebrochen worden. Will er dann, nachdem dieser erste Eindruk überwunden ist, näher untersuchen, was doch das Gespräch eigentlich will: so wird er nicht recht wissen, wohin er sich wenden soll, zuerst aber gewiſs eingestehen, daſs es von dem, was die zweite Ueberschrift verheiſst, daſs es nemlich von des Menschen

Natur handeln soll, blutwenig enthält. Aeuſserlich angesehn hat das Ganze in seiner Bildung eine falsche Aehnlichkeit mit gewissen Gesprächen unseres zweiten Theils. Wie nemlich diese so zu sagen zuerst ein äuſseres Thema haben, welches ausdrüklich angekündigt wird, aber doch gewissermaſsen nur die Schale des Ganzen bildet, und dann noch ein verborgenes mit jenem zusammenhängendes, welches tiefere Aufschlüsse enthält: so könnte man auch hier das für das äuſsere Thema halten, daſs Sokrates dem Alkibiades beweisen will, er müsse sich noch andere Kenntnisse erwerben, ehe er sich an die Führung der öffentlichen Angelegenheiten begebe, und dagegen alles das für den eigentlichen Kern, was Sokrates zur Sprache bringt um diesen Beweis zu führen. Allein auch das erste ist nicht rein ausgeführt; denn theils beweiset Sokrates doch nicht, daſs er allein vermag den Alkibiades zu lehren wessen er bedarf, theils geht er auch darüber hinaus, und läſst sich zum Schluſs noch einiges merken von der Unterweisung selbst. Und noch weniger bildet das dazwischen gestellte für sich einen festen Kern. Denn daſs Alkibiades was gerecht sei weder erfunden noch gelernt hat, daſs das gerechte und nüzliche dasselbe ist, und dann wieder daſs Perikles, wiewol ein vortreflicher Staatsmann und hier mehr als irgend in andern Platonischen Reden ohne Spur von Ironie gepriesen, dennoch keinen klug gemacht habe, dies alles hängt gar nicht unter sich zusammen, und jedes steht nur da in seiner losen äuſserlichen Beziehung auf den schlechten Gemüthszustand des Alkibiades. Oder daſs gar philosophische Geheimnisse in diesen Reden sollten auf-

geschlossen sein, daran ist bei weitem nicht zu denken. Vielmehr ist sogar von ächt platonischen Lehren, die sehr nahe mit dem Gesagten zusammenhängen, auch nicht die mindeste Spur hier anzutreffen. So konnte sich Alkibiades aus einem sehr unbequemen Dilemma befreit haben durch die leiseste Erwähnung der Lehre von der Erinnerung; anderes wieder hängt zusammen mit der Unterscheidung zwischen Erkenntniſs und Vorstellung; aber bei beiden wird ganz rein vorbeigegangen, und nur auf die äuſserlichste Weise erinnert eine Stelle an den Laches, eine andere an den Gorgias, wieder eine an den Protagoras. Freilich haben aber auch die Meisten das Geheimniſs und den eigentlichen Zwek des Gesprächs nicht in diesen Reden gesucht, sondern vielmehr in dem Wenigen was hier am Schluſs gesagt ist über die nothwendige Selbsterkenntniſs. Dieses nun tritt allerdings anfänglich auf mit vielen Ansprüchen auf Tiefsinn, wendet sich aber auch bald zum alleroberflächlichsten hin, und wir müssen an ein Paar ganz populären Säzen genug haben, die wir anderwärts weit schöner ausgeführt finden. Sonach bleibt kaum etwas anderes übrig, als das zum Behuf der Kenntniſs des Menschen gebotene Hineinschauen in die Gottheit, was aber auch das Gespräch sehr schlecht durchzuführen weiſs; so daſs dieser Brokken wahrlich des ganzen Apparats nicht werth wäre, dessen einzelne Glieder auch gar nicht mit ihm zusammenhängen. Auch zeigt sich in der Composition keine Spur von einer solchen innern Beziehung alles einzelnen auf ein einiges. Denn wir finden hier weder den strengen dogmatischen Zusammenhang des Sophisten oder des Philebos, noch

auch jene scheinbare Passivität des Sokrates in Führung des Gespräches, bei welcher alles um so mehr rein aus der Sache selbst hervorzuwachsen scheint; sondern mit bloſser Willkühr schaltet Sokrates und ruft eines nach dem andern hervor, überall, wenn er gleich der Worte viele macht, die Sache kürzer abbrechend als er sonst pflegt, und jedes einzelne wirklich nur auf Beschämung seines Mitunterredners hinwendend, so daſs das Ganze einen eristischen Charakter bekommt, den auf diese Weise kein anderes platonisches Gespräch an sich trägt.

Und wenn man nun bedenkt, daſs der so schnöde behandelte Mitunterredner nicht etwa ein Sophist ist, noch auch ein Knabe der so etwas zum Nuz und Frommen Anderer sich muſs gefallen lassen, auch nicht nur sonst ein edler Athener, sondern der dem Platon überall als der geistreiche Liebling seines Lehrers gefeierte Alkibiades: so möchte man wol behaupten, daſs die Behandlung des Verhältnisses dieser beiden und die Haltung oder vielmehr die Haltungslosigkeit beider Personen noch unplatonischer ist als irgend etwas in unserm Gespräch. Gleich dieser Sokrates mit der stummen Rolle, die er bei seinem Liebling schon so lange gespielt zu haben sich rühmt, und dieser genauen Bewachung, die ihm weder tröstlich sein konnte noch seiner würdig, und nun gar sich einführend mit einer langen Rede, dergleichen er sonst haſst, und mit einer Anmaſsung die er noch mehr haſst, als ob er nemlich der einzige Lehrer sein könnte in der Staatskunst, dieser ist ja offenbar das grade Widerspiel des platonischen Sokrates. In der Darstellung seines Verhältnisses zum Alkibiades ist übrigens so

pedantisch als möglich jeder Schein der Knabenliebe vermieden, und rechter Werth darauf gelegt, daſs Sokrates den Alkibiades auch nicht einmal angeredet habe, bis die Zeit seiner Blüthe so gut als ganz vorüber war. Wie soll man aber dieses reimen mit der Art, wie dasselbe Verhältniſs im Protagoras und im Gastmal behandelt ist? Im Protagoras lebt Perikles auch noch, und doch erscheinen Sokrates und Alkibiades als alte Bekannte, die schon viel mit einander muſsten verkehrt haben; und was Alkibiades im Gastmal erzählt, muſs doch auch aus der Zeit seiner Blüthe sein; denn schwerlich soll er doch erzählen, er habe als ein Verblühter sich dem Sokrates aufdringen gewollt! Aber nun gar wie erscheint Alkibiades selbst ohne alle Aehnlichkeit mit der Art wie er sonst dargestellt wird! Zuerst sollte man glauben, er sei hier nach dem Muster des Kallikles oder des Ktesippos zugeschnitten, aber bald wendet er sich und zeigt sich ungeheuer demüthig und eingeschüchtert, so daſs er auch gar nicht in Harnisch zu bringen ist, obgleich Sokrates ihn immer wieder aufs neue und oft ohne Noth und ohne Recht anfährt und ihn unzufrieden abführt mit seinen Antworten. Kurz wie man es auch betrachtet, unser Gespräch ist in dieser Hinsicht entweder die Widerlegung aller übrigen platonischen, oder diese sind die seinige. Wer nun auch dies nicht fühlt, dem ist freilich nicht zu rathen, sondern ihm nur Glük zu wünschen, daſs er sich so wohlfeil platonisch ergözen kann. Andere aber möchten wir noch auf etwas aufmerksam machen, woraus sich vielleicht in der Folge — denn wir selbst sind gar nicht gesonnen diese Sache hier auch nur

anzuregen — genauere Aufschlüsse ergeben könnten über die eigentliche Entstehungsart und Herkunft unseres Gespräches. Nemlich was darin am meisten Platonisch ist, mag freilich zum Theil Nachahmung sein bald nähere bald entferntere von anderen Stellen, und was den Inhalt betrift Reminiscenz aus andern Werken, theils ist es von der Art, daſs man zwar nicht glauben kann, Platon habe es gerade so geschrieben, aber doch es habe vielleicht aufgezeichnetes aus seinen Unterredungen dabei zum Grunde gelegen, wie zum Beispiel die Abhandlung über das Verhältniſs des Gerechten zum Vortheilhaften, die ein sehr brauchbares Beispiel war zu seiner Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe. Aber wenige einzelne Stellen sind doch auch so, daſs man sich nicht sehr weigern würde anzunehmen, sie wären eben so aus Platons Griffel gekommen. Nimmt man dazu, wie das Meiste wirklich gar nicht ausgeführt, sondern nur als Thema aufgestellt ist, wie schroff die Uebergänge von einem zum andern gröſstentheils sind oder wie unbeholfen, zumal da wo ein Stük schlechter leerer Dialektik anfängt oder endiget, und wie das bessere, was durch diese fremdartigen Zuthaten aus einander gezerrt und entstellt ist, in einem weit besseren Zusammenhang stehen könnte: so möchte man fast auf den Gedanken kommen, ein unmittelbarer Schüler des Platon habe irgendwie an sich gebracht einen Entwurf seines Lehrers zu einem Gespräch, welchen dieser aber hernach nicht ausgeführt sondern verworfen, und was er darin lehren wollte, später in andere Gespräche, in den Gorgias und Menon und noch spätere vertheilt habe. Schwerlich aber würde dieses Gespräch, wenig-

stens wenn Platon es wirklich selbst ausgearbeitet hätte, Alkibiades geheifsen haben. Dieser schikte sich wol gar nicht zu einem solchen Zwiesprach mit Sokrates. Denn einen passiven Unterredner abzugeben, wenn auch von der besten Art, wie etwa Theätetos, konnte seiner sprudelnden Lebhaftigkeit nicht zugemuthet werden, und in eine heftige Polemik gegen Sokrates, wie etwa Kallikles, konnte ihn wol Platon auch kaum sezen wollen: so dafs sich ziemlich gewifs behaupten läfst, Platon habe statt der zwei Alkibiadesse, die ihm bis jezt beigelegt worden sind, gerade keinen geschrieben.

A L K I B I A D E S.

Sokrates. Alkibiades.

103 Sok. O Sohn des Kleinias, ich glaube du wunderst dich, daſs ich, der ich dein erster Liebhaber gewesen, nun die übrigen aufgehört haben, mich allein nicht abwendig machen lasse, und daſs die übrigen haufenweise sich mit dir unterhalten, ich aber seit so vielen Jahren dich auch nicht einmal angeredet habe. Hievon nun ist die Ursache nicht ein menschliches, sondern ein dämonisches Hinderniſs gewesen, von dessen Kraft du auch in der Folge noch hören wirst. Jezt aber, da es mich nicht mehr hindert, habe ich mich dir genaht, und bin der guten Hofnung, daſs es mir auch künftig nicht mehr hinderlich sein wird. In dieser Zeit nun habe ich ziemlich Acht gegeben und gemerkt, wie du dich gegen deine Liebhaber verhieltest. Nemlich ohnerachtet ihrer so viele gewesen und gar hochsinnige, war doch keiner, der nicht von deinem Sinn noch wäre überragt und zur Flucht gebracht worden. Die Gründe aber, um derentwillen du sie so übersehen, will ich dir darlegen. Du meinst keines Menschen bedürftig zu sein zu nichts, weil das was du hast so reichlich ist, daſs du nichts brauchst

vom Leibe anfangend bis zur Seele. Denn du meinst zuerst sehr schön zu sein und sehr wohlgewachsen, und das kann Jeder deutlich sehen, daſs du dich hierin nicht irrest; dann auch von dem adelichsten Geschlecht in deiner Vaterstadt, welche wiederum die gröſste ist unter den hellenischen; und hier von Vaterseite die treflichsten Freunde und Verwandten zu haben, welche wenn es nöthig wäre, dir schon dienen würden, und von Mutterseite nicht wenigere noch geringere. Mehr aber als alles insgesammt was ich angeführt, glaubst du vermöge dir Perikles der Sohn des Xantippos, welchen dein Vater dir und deinem Bruder zum Vormunde gesezt, der nicht nur in dieser Stadt auszurichten vermag was er nur will, sondern auch in ganz Hellas und bei vielen und groſsen Geschlechtern der Ausländer. Ich würde auch hinzusezen, wie reich du bist: aber hierauf scheinst du mir am wenigsten groſs zu thun. Mit dem allen nun dich brüstend hast du deine Liebhaber bezwungen, und sie, weit unter dir darin, sind bezwungen worden, und dir ist das nicht entgangen. Daher weiſs ich auch gewiſs daſs du dich wunderst, was ich wol denke, daſs ich mich gar nicht abwendig machen lasse von der Liebe, und was für eine Hofnung ich wol haben muſs, daſs ich noch bleibe, da die Andern schon zurükgetreten sind.

Alk. Und vielleicht weiſst du nicht, Sokrates, daſs du mir nur um ein weniges zuvorgekommen bist. Denn ich hatte eben im Sinne dir zuerst entgegenzugehn und dich auf dasselbige anzureden, was du doch eigentlich willst, und was für eine Hofnung du im Auge hast, daſs du mich quälst, und überall, wo ich nur bin, auf das sorgfältigste dich auch zeigest. Denn

ich wundere mich in der That was doch deine Absicht ist, und möchte es gern erfahren.

Sok. Also wirst du mir, wie es scheint, willig zuhören, wenn du doch, wie du sagst, Lust hast zu wissen und zu hören was ich denke, daſs ich also als zu einem der hören und aushalten will, reden kann.

Alk. Gewiſs gar sehr, also rede nur.

Sok. Siehe wohl zu; denn es wäre kein Wunder, wenn ich wie ich schwer angefangen habe, nun auch schwer wieder aufhören könnte.

Alk. O Guter, rede nur, ich will schon hören.

Sok. Ich muſs also reden. Schwer ist es freilich wol für einen Liebhaber sich an einen Mann wenden, der den Liebhabern nichts nachgiebt; dennoch aber muſs ich es wagen, meine Meinung kund zu thun. Nemlich, o Alkibiades, wenn ich dich mit demjenigen, was wir eben durchgegangen sind, zufrieden gesehen hätte, und gesonnen dein Leben damit hinzubringen: so hätte ich schon längst von meiner Liebe abgelassen, wie ich von mir selbst glaube. Nun aber will ich dich noch ganz anderer Ge-
105 danken die du hegst bei dir selbst bezüchtigen, woraus du auch erkennen wirst, daſs ich immer sehr wohl auf dich Acht gehabt habe. Ich denke nemlich von dir, daſs wenn dir einer der Götter sagte, O Alkibiades, willst du wohl das behaltend, was du jezt hast, leben, oder lieber gleich todt sein, wenn es dir nicht erlaubt sein soll gröſseres zu erwerben; ich denke du würdest wählen todt zu sein. Und auf welche Hofnung du lebst, das will ich dir sagen. Du glaubst, sobald du nur bei den Volksversammlungen der Athener zugegen sein werdest, und das werde ja in gar wenigen Tagen geschehen,

werdest du den Athenern dort zeigen, daſs du solcher Ehre werth seiest, wie weder Perikles noch irgend ein Anderer von allen, die nur je gewesen, und wenn du ihnen dies gezeigt, werdest du dann der mächtigste sein in der Stadt; wärest du es aber hier, dann wärest du es auch bei den andern, nicht nur Hellenen sondern auch den Barbaren, die mit uns in demselben Welttheil wohnen. Und wenn nun derselbige Gott dir sagte, hier in Europa solltest du zwar herrschen, aber nach Asien solle dir nicht erlaubt sein überzugehn und an die dortigen Angelegenheiten deine Hand zu legen: so dünkt mich werdest du auch auf diese Bedingungen allein nicht leben wollen, wenn du nicht mit deinem Namen und deiner Macht kurz zu sagen alle Menschen erfüllen darfst. Und ich meine, auſser dem Kyros und Xerxes hältst du wol keinen sonderlich der Rede werth. Daſs du nun diese Hofnung hegst weiſs ich sehr wohl, und vermuthe es nicht nur. Vielleicht nun wirst du sagen, weil du weiſst, daſs ich wahr rede, Wie kommt doch aber dies, o Sokrates, zu dem was du vorhattest zu sagen, weshalb nemlich du nicht von mir abläſst? Das will ich dir sagen, lieber Sohn des Kleinias und der Deinomache. Nemlich allen diesen Gedanken ist es dir unmöglich die Krone aufzusezen ohne mich, so groſse Gewalt glaube ich zu haben über deine Angelegenheiten und über dich. Deshalb glaube ich auch, hat mich so lange der Gott nicht gelassen mit dir reden, auf den ich wartete, wann er es doch zulassen würde. Denn so wie du Hofnungen hegest, vor der Stadt zu beweisen daſs du ihr alles werth bist, und wenn du es bewiesen, dann nichts mehr sein würde, was du nicht gleich solltest ausrichten können: so hoffe

auch ich bei dir alles auszurichten, wenn ich dir gezeigt habe, daſs ich es vor allen werth bin, und daſs weder Vormund noch Verwandter noch sonst jemand im Stande ist dir die Macht zu verschaffen, nach der du strebst, auſser ich, mit Gott freilich. So lange du nun jünger und ehe du so groſser Hofnung voll warest wie mich dünkt, lieſs mich der Gott nicht mit dir reden, damit ich nicht vergeblich redete. Nun aber hat er es verstattet, denn nun möchtest du mich wol hören.

106 Alk. Noch viel wunderlicher, o Sokrates, kommst du mir nun vor, nachdem du angefangen zu reden, als so lange du mir schweigend folgtest. Wiewol du auch damals schon gar sehr so aussahest. Ob ich nun dieses im Sinne habe oder nicht, darüber hast du, wie es scheint, schon entschieden, und wenn ich es auch läugnen wollte, würde es mir doch wol nicht helfen dich zu überreden. Wol denn! wenn ich nun dies aber auch noch so sehr im Sinne habe: wie mir das durch dich werden soll, und ohne dich nicht werden könnte, weiſst du mir das wol zu sagen?

Sok. Fragst du etwa, ob ich eine lange Rede darüber vorzutragen weiſs, wie du gewohnt bist zu hören? Das ist freilich nicht meine Sache. Aber zeigen kann ich dir allerdings, wie ich glaube, daſs sich dies wirklich so verhält, wenn du mir nur ein weniges dabei willst zu Hülfe kommen.

Alk. Wenn es nur keine schwere Hülfsleistung ist, die du meinst, so will ich wohl.

Sok. Dünkt es dich schwer zu antworten, was gefragt wird?

Alk. Nicht schwer.

Sok. So antworte denn.

Alk.

Alk. Frage nur.

Sok. Ich darf also doch fragen, als dächtest du so hierüber, wie ich sage, daſs du denkst?

Alk. Das sei so, wenn du willst, damit ich nur erfahre, was du sagen wirst.

Sok. Wolan denn. Du gedenkst also, wie ich sage, binnen kurzer Zeit dich daran zu geben mit den Athenern zu rathschlagen. Wenn ich nun, indem du im Begriff wärest die Bühne zu besteigen, dich bei der Hand faſste und fragte, O Alkibiades, worüber gedenken doch die Athener jezt Rath zu pflegen, daſs du aufgestanden bist um auch Rath zu ertheilen? Doch wol über etwas, was du besser verstehst als diese? was würdest du antworten?

Alk. Ich würde offenbar sagen, Allerdings über etwas, was ich besser weiſs als diese.

Sok. Also was du weiſst, darin bist du auch ein guter Rathgeber?

Alk. Wie sollte ich nicht!

Sok. Und du weiſst doch wol nur das, was du entweder von Andern gelernt oder selbst erfunden hast?

Alk. Was für anderes sollte ich wol!

Sok. Kannst du nun wol irgendwenn etwas erlernt haben oder erfunden, ohne daſs du es weder lernen noch selbst suchen wolltest?

Alk. Das kann ich nicht.

Sok. Wie nun? hast du wol je suchen oder lernen gewollt, was du schon zu wissen glaubtest?

Alk. Gewiſs nicht.

Sok. Also was du jezt weiſst, dafür gab es doch eine Zeit, wo du es nicht zu wissen glaubtest?

Alk. Nothwendig.

Sok. Allein was du gelernt hast, das weiſs ich doch ohngefähr, sollte mir aber etwas entgangen sein; so sage es mir. Du hast, soviel ich mich erinnere, die Sprache gelernt, und die Leier spielen und fechten, denn die Flöte wolltest du ja nicht lernen. Dies ist es, was du verstehst, wenn du nicht etwas gelernt hast mir unbemerkt; ich glaube aber nicht, daſs du so jemals aus dem Hause gegangen bist weder bei Tage noch bei Nacht.

Alk. Ich habe auch keine andere Schulen gemacht als diese.

107 Sok. Wirst du also wol, wenn die Athener über Buchstaben rathschlagen, wie sie richtig schreiben sollen, alsdann aufstehn um deinen Rath auch zu ertheilen?

Alk. Beim Zeus, ich nicht.

Sok. Aber wenn über das Leierschlagen?

Alk. Keinesweges.

Sok. Aber über das Fechten pflegen sie ja wol gar nicht zu rathschsagen in der Versammlung?

Alk. Freilich nicht.

Sok. Also wenn sie worüber doch rathschlagen? doch wol nicht wenn über Gebäude?

Alk. Auch nicht.

Sok. Denn da wäre wol ein Baumeister ein besserer Rathgeber als du.

Alk. Ja.

Sok. Auch wol nicht, wenn sie über das Wahrsagen rathschlagen?

Alk. Nein.

Sok. Denn da wäre wieder ein Wahrsager besser als du.

Alk. Ja.

Sok. Und zwar er mag klein sein oder groſs, schön oder häſslich, vornehmer oder geringer Abkunft.

Alk. Freilich wol.

Sok. Denn von dem Wissenden, denke ich, kommt guter Rath in jeder Sache, nicht von dem Reichen.

Alk. Wie könnte es anders sein!

Sok. Ob also der, welcher ihnen zuspricht, arm ist oder reich, das wird den Athenern nichts verschlagen, wenn sie wegen der Bewohner der Stadt rathschlagen, wie sich diese wol gesund erhalten können; sondern sie werden nur suchen, daſs der Rathgeber ein Arzt sei.

Alk. Ganz natürlich wol.

Sok. Wenn sie also was doch überlegen, wirst du mit Recht auftreten, wenn du auftrittst ihnen Rath zu ertheilen?

Alk. Wenn ihre eigenen Angelegenheiten, o Sokrates.

Sok. Meinst du die des Schiffbaues, was für Schiffe sie sollen zimmern lassen?

Alk. Nicht doch, Sokrates.

Sok. Denn Schiffe zu bauen, denke ich, verstehst du nicht. Ist das die Ursache, oder sonst etwas?

Alk. Nein, sondern dieses.

Sok. Also die Berathschlagung über welche von ihren Angelegenheiten meinst du denn?

Alk. Wenn sie über Krieg und Frieden rathschlagen, o Sokrates, oder über sonst eine von den Angelegenheiten des Staats.

Sok. Meinst du wenn sie rathschlagen, mit wem sie Frieden machen sollen und mit wem Krieg führen und auf welche Weise?

Alk. Ja.

Sok. Sie müssen doch das, mit wem es am besten ist?

Alk. Ja.

Sok. Und dann wann es am besten ist?

Alk. Freilich.

Sok. Und so lange als es am besten ist?

Alk. Ja.

Sok. Wenn nun die Athener sich beratheten, mit wem man ringen mufs, und mit wem lieber mit dem blofsen Vorderarm kämpfen: würdest dann du besseren Rath geben oder der Meister in Leibesübungen?

Alk. Der leztere offenbar.

Sok. Weifst du nun wol zu sagen, worauf sehend er seinen Rath darüber ertheilen würde, mit wem man ringen mufs und mit wem nicht? und wann und auf welche Weise? — Ich meine es so. Man mufs doch mit denen ringen, mit denen es besser ist? oder nicht?

Alk. Ja.

108 Sok. Und soviel Gänge als es besser ist?

Alk. So viele.

Sok. Und auch dann, wann es besser ist?

Alk. Freilich.

Sok. Und wer singt mufs bisweilen die Leier schlagen zum Gesang und tanzen?

Alk. Das mufs er.

Sok. Und nicht wahr dann wann es besser ist?

Alk. Ja.

Sok. Und so lange als es besser ist?

Alk. Das behaupte ich.

Sok. Wie nun? da du doch beide Male das Bessere genannt hast beim Leierschlagen zum Gesang und beim Ringen, wie nennst du das Bessere im richtigen Leierschlagen? so wie

ich das Bessere im Ringen das gymnastische nenne, wie nennst du jenes?

ALK. Ich verstehe nicht.

SOK. Versuche nur mich nachzuahmen. Denn ich habe schon beantwortet das was sich überall richtig verhält. Denn richtig verhält sich doch das was nach der Kunst geschieht; oder nicht?

ALK. Ja.

SOK. War aber nicht jene Kunst die Gymnastik?

ALK. Wie sollte sie nicht.

SOK. Und ich nannte das Bessere im Ringen das gymnastische?

ALK. Das thatest du.

SOK. Und mit Recht?

ALK. So dünkt mich.

SOK. So komm denn! denn dir steht es ja auch wol an dich richtig auszudrükken, und sage mir zuerst, welches ist die Kunst, welcher das richtige Leierschlagen und singen und dazu tanzen obliegt, wie wird sie insgesammt genannt? Kannst du es noch nicht sagen?

ALK. Nicht recht.

SOK. Versuche es so. Welches sind die Göttinnen, denen diese Kunst zukommt?

ALK. Die Musen meinst du, Sokrates?

SOK. Freilich. Sieh nun, was für einen Beinamen hat von ihnen diese Kunst?

ALK. Die Musik dünkst du mich zu meinen.

SOK. Die meine ich auch. Was ist nun das, was nach dieser richtig erfolgt? so wie ich dir dort das nach der gymnastischen Kunst richtige benannte, wie sagst du nun auch hiebei daſs es geschehe?

ALK. Musikalisch, dünkt mich.

Sok. Wohl gesprochen. Wolan denn auch das bessere beim Krieg führen oder beim Friede halten, dieses bessere wie nennst du es? wie du dort von jedem besseren sagtest, es sei das musikalischere, und bei dem andern es sei das gymnastischere, so versuche auch hier das bessere zu benennen.

Alk. Aber ich weiſs wirklich nicht wie.

Sok. Allein ist das nicht schmählich, wenn dich, indem du sprächest und Rath gäbest über Speisen, daſs die eine besser ist als die andere und jezt und in dieser Menge, jemand hernach fragte, wie nennst du dieses bessere, o Alkibiades, daſs du hievon zwar zu sagen wüſstest, es ist das gesundere, wiewol du dich nicht für einen Arzt ausgiebst: wofür du dich aber ausgiebst es zu verstehen, und auftrittst um Rath zu ertheilen als ein Wissender, hiernach gefragt
109 du wie es scheint nichts zu sagen weiſst, willst du dich dessen nicht schämen? oder dünkt es dich nicht schmählich?

Alk. Gar sehr freilich.

Sok. So überlege denn und versuche zu sagen, worauf doch ziele dieses bessere in dem Frieden halten und in dem Kriegführen mit wem man soll.

Alk. Aber ich überlege es und kann es doch nicht inne werden.

Sok. Und weiſst auch nicht wenn wir Krieg anfangen, was wir einander angethan zu haben beschuldigen, weshalb wir zum Kriegführen schreiten, und wie wir es nennen?

Alk. Das weiſs ich, daſs man uns hintergangen oder Gewalt angethan oder beraubt habe.

Sok. Halt, und wie sagen wir sei uns das alles begegnet? versuche anzugeben, wie dabei das So oder So verschieden ist.

Alk. Meinst du unter dem So, o Sokrates, das gerecht oder ungerecht?

Sok. Eben dieses.

Alk. Das ist ja freilich ein grofser und gänzlicher Unterschied.

Sok. Wie nun? gegen welche von beiden willst du den Athenern rathen Krieg zu führen, gegen die Unrechtthuenden, oder die welche gerecht gehandelt haben?

Alk. Das ist ja eine harte Frage. Denn wenn einer auch dächte, man sollte gegen die welche recht handeln Krieg führen, so würde er es doch nicht eingestehen.

Sok. Weil es nicht gesezlich ist, wie man ja glauben mufs.

Alk. Freilich nicht; und auch für schön wird es ja nicht gehalten.

Sok. Also in Bezug hierauf, auf das gerechte, würdest auch du deine Reden stellen?

Alk. Nothwendig.

Sok. Ist nun wol, wonach ich eben fragte, das bessere im Kriegführen und nicht, und mit wem man soll mit wem dagegen nicht, und wann wann aber nicht, etwas anderes als das gerechtere? oder nein?

Alk. Offenbar ja eben dieses.

Sok. Wie nun, o lieber Alkibiades? weifst du entweder selbst nicht, dafs du dies nicht verstehst? oder weifs ich nicht, dafs du es gelernt und einen Lehrer besucht hast, der dich gelehrt hat das gerechtere und ungerechtere zu unterscheiden? und wer ist doch der? zeige ihn mir doch auch an, damit ich mich ihm als Schüler von dir vorstellen lasse.

Alk. Du spottest, o Sokrates.

Sok. Bei meinem und deinem Freundschaftsgotte, bei dem ich am wenigsten falsch

schwören möchte, Nein. Sondern wenn du kannst, so sage wer es ist.

Alk. Und wie wenn ich nun nicht kann? glaubst du nicht, daſs ich anders woher wissen kann, was gerecht ist und ungerecht?

Sok. Ja wenn du es selbst gefunden hättest.

Alk. Und das glaubst du könnte ich nicht haben?

Sok. O sicher, wenn du es gesucht hättest.

Alk. Und glaubst du, ich hätte es nicht gesucht?

Sok. Das wol, wenn du geglaubt hättest es nicht zu wissen.

Alk. Also gab es wol keine Zeit, wo es so mit mir stand?

Sok. Richtig gesprochen. Kannst du mir also diese Zeit angeben, wo du nicht glaubtest das gerechte und ungerechte zu erkennen? Sprich, hast du es vor dem Jahre gesucht und nicht geglaubt es zu wissen? oder glaubtest du
110 es da schon? und antworte mir die Wahrheit, damit wir unsere Gespräche nicht vergeblich führen.

Alk. Da glaubte ich es zu wissen.

Sok. Und vor zwei und drei und vier Jahren nicht so?

Alk. Allerdings.

Sok. Und früher warst du doch noch ein Knabe. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Damals nun weiſs ich ganz gewiſs, daſs du es zu verstehen glaubtest.

Alk. Woher weiſst du das so gewiſs?

Sok. Weil ich dich oft in den Schulen gehört habe als ein Kind, auch sonst vornemlich aber wenn du Knöchel spieltest oder irgend ein

anderes Spiel, gar nicht zweifelhaft sein über Recht und Unrecht, sondern ganz laut und zuversichtlich von welchem Knaben es nun eben war sagen, er wäre schlecht und ungerecht und thäte Unrecht. Oder ist das nicht wahr?

Alk. Aber was sollte ich denn thun, o Sokrates, wenn mir nun einer Unrecht that?

Sok. Meinst du, wenn du ungewiſs warst ob dir Unrecht geschähe oder nicht, was du dann thun solltest?

Alk. Gar nicht, beim Zeus! denn ich war gar nicht ungewiſs; sondern ich erkannte ganz bestimmt, daſs mir Unrecht geschah.

Sok. Also schon als ein Kind glaubtest du zu verstehen, wie sich zeigt, was recht und unrecht ist?

Alk. Freilich, und ich verstand es auch.

Sok. Nachdem du es in welcher Zeit doch gefunden? Denn gewiſs doch nicht als du es schon zu wissen glaubtest.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Wann also glaubtest du es nicht zu wissen? Bedenke dich! du wirst aber diese Zeit nicht finden.

Alk. Beim Zeus, Sokrates, ich weiſs sie nicht anzugeben.

Sok. Also durch Selbstfinden weiſst du es nicht.

Alk. Offenbar wol nicht.

Sok. Aber eben gestandst du ja auch, es nicht durch Erlernung zu wissen. Wenn du es nun weder gefunden noch gelernt hast, wie weiſst du es denn, und woher?

Alk. Das habe ich vielleicht wol nicht richtig geantwortet, daſs ich sagte, ich wisse es durch eignes Finden.

Sok. Also wie verhält es sich denn?

Alk. Ich glaube, ich habe es gelernt, ich so gut als alle andere.

Sok. Da kommen wir ja wieder auf dieselbe Rede. Von wem? sage es mir auch.

Alk. Von den Leuten.

Sok. Nicht zu sonderlichen Lehrern nimmst du deine Zuflucht, wenn du es auf die Leute bringst.

Alk. Wie so? sollten sie nicht taugen das zu lehren?

Sok. Wenigstens nicht was im Brettspiel kunstmäfsig ist und was nicht; wiewol ich das doch für geringer halte als das Gerechte. Und du, glaubst du nicht auch so?

Alk. Ja.

Sok. Also das geringfügigere sollten sie nicht lehren können, wol aber das wichtigere?

Alk. Das glaube ich doch. Wenigstens können sie ja vieles lehren, was wichtiger ist als Brettspielen.

Sok. Was wäre doch das?

111 Alk. Wie das Hellenischreden ich meines Theils ja von eben diesen gelernt habe, und keinen andern Lehrer zu nennen wüfste, sondern es auf die nemlichen bringe, von denen du sagst, dafs sie nicht sonderliche Lehrer wären.

Sok. Aber, mein Bester, hierin sind die Leute wol gute Lehrer und man kann ihre Lehre rühmen.

Alk. Wie so?

Sok. Weil sie hievon haben, was gute Lehrer haben müssen.

Alk. Was meinst du damit?

Sok. Weifst du nicht, dafs die irgend etwas lehren sollen, es zuerst selbst wissen müssen? Oder nicht?

Alk. Wie sollten sie nicht?

Sok. Und die etwas wissen, sind darüber einig unter einander und nicht im Streit?

Alk. Ja.

Sok. Worüber sie aber uneinig sind, wirst du sagen, daſs sie das wissen?

Alk. Wol nicht.

Sok. Darin nun, wie sollten sie wol Lehrer sein können?

Alk. Gar auf keine Weise.

Sok. Wie nun? scheinen dir die Leute darüber uneins zu sein, was Stein ist und was Holz? Und wenn du einen fragst, werden sie nicht alle in demselben zusammentreffen und nach demselben greifen, wenn sie einen Stein oder ein Holz nehmen wollen? und so mit allen Dingen? Denn ich merke, daſs du dies ohngefähr meinst, wenn du sagst, sie verstehen hellenisch zu reden. Oder nicht?

Alk. Allerdings.

Sok. Und nicht wahr, hierüber, wie wir sagten, sind sie unter einander einig und jeder mit sich einzeln, und auch insgemein die Staaten haben keinen Streit mit einander, daſs der eine dies annähme und der andere jenes?

Alk. Freilich nicht.

Sok. Natürlich also sind sie darin auch gute Lehrer.

Alk. Ja.

Sok. Also wenn wir machen wollten, daſs einer dies wüſste, so thäten wir recht ihn bei diesen in die Lehre zu schikken, bei den Leuten?

Alk. Ganz gewiſs.

Sok. Wie aber wenn wir wollten, er sollte nicht nur wissen was Menschen sind und was Pferde, sondern auch welches rechte Läu-

ſer sind und welches nicht, sind noch die Leute tauglich es zu lehren?

Alk. Wol nicht.

Sok. Und ist dir das Beweis genug, daſs sie es nicht verstehn und keine tüchtigen Lehrer darin sind, daſs sie gar nicht unter sich einig sind darüber?

Alk. Mir genug.

Sok. Und wenn wir wollten, er solle nicht nur wissen was Menschen sind, sondern auch was gesunde und was kränkliche, wären uns auch dann die Leute tüchtige Lehrer?

Alk. Wol nicht.

Sok. Und wäre es dir ein hinreichender Beweis, daſs sie nur schlechte Lehrer wären, wenn du sie unter einander uneins sähest?

Alk. Mir ja.

Sok. Und was gerechte Menschen und Handlungen sind, dünken dich darüber die Leute übereinzustimmen jeder mit sich selbst und alle untereinander?

112 Alk. Nichts weniger als das, beim Zeus, o Sokrates!

Sok. Sondern wie? über die Maſsen uneinig zu sein hierüber?

Alk. Gar sehr.

Sok. Wenigstens glaube ich nicht, daſs du jemals über das, was gesund ist oder nicht, Menschen so uneinig wirst gesehen oder gehört haben, daſs sie mit einander kämpften oder sich umbrachten.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Wohl aber wegen Recht und Unrecht weiſs ich gewiſs, daſs wenn du es auch nicht selbst gesehn, du es wenigstens von vielen Andern gehört hast und auch vom Homeros.

Denn die Odysseia und Ilias hast du doch gehört?

Alk. Das versteht sich ja wol, o Sokrates.

Sok. Und nicht wahr, diese Gedichte handeln ganz und gar von einem Streit über Recht und Unrecht?

Alk. Ja.

Sok. Und Gefechte und Tod entstanden aus diesem Zwist den Achaiern und Troern, und den Freiern der Penelope und dem Odysseus.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Ich glaube auch zwischen den Athenern, Lakedämoniern und Böotiern, die bei Tanagra blieben und hernach bei Koroneia, wo auch dein Vater Kleinias endete, war der Streit der ihnen Krieg und Tod brachte über nichts anderes als Recht und Unrecht. Nicht wahr?

Alk. Du hast Recht.

Sok. Sollen wir nun sagen, daſs diese dasjenige wissen, worüber sie sich so heftig streiten, daſs sie im Zwist darüber sich unter einander das äuſserste anthun?

Alk. Das sieht wol nicht so aus.

Sok. Und auf solche Lehrer berufst du dich doch, von denen du selbst eingestehst, daſs sie nicht wissen?

Alk. Das scheine ich.

Sok. Wie soll man nun glauben, daſs du dich auf Recht und Unrecht verstehst, worüber du so unsicher bist, und weder zeigen kannst, daſs du es von jemanden gelernt, noch daſs du es selbst erfunden hast?

Alk. Nach dem, was du behauptest, sollte man es nicht glauben.

Sok. Siehst du, wie du auch das wieder gar nicht richtig sagst, o Alkibiades?

Alk. Was denn?

Sok. Daſs du sagst, ich behaupte dies.

Alk. Wie doch? Bist du es etwa nicht der behauptet, daſs ich nichts verstehe von Recht und Unrecht?

Sok. Gar nicht.

Alk. Sondern ich etwa?

Sok. Ja.

Alk. Woher aber?

Sok. Das wirst du so sehen. Wenn ich dich frage, Eins und Zwei, welches von beiden ist mehr; so wirst du doch sagen Zwei?

Alk. Gewiſs.

Sok. Um wieviel?

Alk. Um Eins.

Sok. Welcher von uns beiden ist nun der behauptende, daſs Zwei um Eins mehr ist als Eins?

Alk. Ich.

Sok. Und nicht wahr ich fragte und du antwortetest?

Alk. Ja.

113 Sok. Hierüber also, scheine ich der fragende es zu sein, der etwas behauptet, oder du der antwortende?

Alk. Ich.

Sok. Und wie wenn ich frage, wieviel und was für Buchstaben hat Sokrates, und du sagst es, wer ist der behauptende?

Alk. Ich.

Sok. Wolan so sage es auf einmal. Wo Frage und Antwort gewechselt wird, wer behauptet, der Fragende oder der Antwortende?

Alk. Der Antwortende, dünkt mich, o Sokrates.

Sok. Und eben war ich doch durchweg der Fragende?

Alk. Ja.

Sok. Und du der Antwortende?

Alk. Freilich.

Sok. Was also behauptet worden ist, wer hat es ausgesprochen?

Alk. Offenbar wol, o Sokrates, nach dem was wir eingestanden haben, ich.

Sok. Und es ist behauptet worden, daſs über Recht und Unrecht Alkibiades der schöne Sohn des Kleinias nichts verstände, glaubte es aber, und wollte in die Versammlung gehn um den Athenern Rath zu geben über das, wovon er nichts weiſs. War es nicht so?

Alk. Offenbar.

Sok. Es kommt also das vom Euripides heraus, o Alkibiades, von dir magst du das wol, nicht von mir gehört haben, und ich bin es nicht der dies behauptet, sondern du; mich aber beschuldigst du fälschlich.

Alk. Und doch ist es ganz richtig.

Sok. Nemlich ein thörichtes Unternehmen hast du im Sinn, o Bester, lehren zu wollen was du nicht weiſst, nachdem du verabsäumt es zu lernen.

Alk. Ich denke aber, o Sokrates, die Athener mögen wol gar selten darüber berathschlagen, und so auch die andern Hellenen, was gerecht oder ungerecht ist. Denn das, denken sie, sieht jedermann. Sie lassen es also und überlegen nur, welches von zweien ihnen vortheilhaft sein wird, wenn sie es thun. Denn das ist, glaube ich, nicht einerlei, das gerechte und das vortheilhafte; sondern Vielen hat es schon Nuzen gebracht, daſs sie groſse Ungerechtigkeiten begangen haben, und Andern, glaube ich, die recht gehandelt, hat das nicht gevortheilt.

Sok. Wie also? wenn nun das gerechte auch noch so sehr etwas anderes ist, und das vortheilhafte wieder etwas anderes: so meinst du doch wol nicht wieder auch das zu verstehen, was den Menschen vortheilhaft ist und warum?

Alk. Was hindert es, o Sokrates? wenn du mich nur nicht wieder fragen willst, von wem ich es gelernt oder wie ich es selbst gefunden habe.

Sok. Was du nun anstellst! Wenn du etwas unrichtig behauptest, und es ist möglich dir dies auf dieselbe Art nachzuweisen wie schon in einem früheren Fall, glaubst du dennoch, dafs du etwas neues hören mufst und andere Beweise, als ob die vorigen wie Kleider abgetragen wären, und du sie nicht mehr umnehmen wolltest, sondern es müfste dir einer einen ganz neuen noch unberührten Beweis bringen. Ich will mich aber an deine Vorklage nicht kehren, sondern dich nichts desto weniger fragen, wo-
114 her du nun wieder das vortheilhafte gelernt hast dafs du es nun verstehst, und wer dein Lehrer gewesen ist, und alles jenes vorige frage ich dich mit Einer Frage. Aber offenbar wirst du wieder auf dasselbige kommen, und wirst nicht aufzeigen können, weder dafs du durch Selbstfinden das Vortheilhafte weifst noch durch Erlernung. Aber weil du vornehm thust und nicht gern dieselbe Rede noch einmal kosten möchtest: so lasse ich das gut sein, ob du weifst oder nicht, was den Athenern vortheilhaft ist; ob aber das rechte und das vortheilhafte einerlei ist oder verschieden, warum zeigst du mir das nicht, entweder indem du mich fragst wie ich dich, oder führe es auch nach Gefallen in eigner Rede durch.

ALK. Ich weiſs aber nicht, ob ich im Stande sein werde, o Sokrates, es vor dir durchzuführen.

SOK. Stelle dir doch nur vor, du Guter, ich wäre die Versammlung und das Volk. Dort wirst du ja auch müssen alles überzeugend vortragen. Nicht wahr?

ALK. Ja.

SOK. Und es ist ja wol die Sache desselbigen, Einen einzeln überzeugen zu können und Viele zugleich von dem was er weiſs, wie der Sprachlehrer ja wol Einen überzeugt in Sachen der Sprache und Viele?

ALK. Ja wohl.

SOK. Nicht auch von dem, was die Zahlen betrift, wird derselbige Einen überzeugen können und auch Viele?

ALK. Ja.

SOK. Dieser ist aber der, der es versteht, der Rechenkünstler?

ALK. Freilich.

SOK. Also auch du, wovon du Viele zu überzeugen im Stande bist, davon doch auch Einen?

ALK. Wahrscheinlich wohl.

SOK. Und das ist doch das was du weiſst?

ALK. Ja.

SOK. Und ist nun nicht der Redner im Volke nur in so weit von dem in einem solchen Zusammensein verschieden, daſs der eine Viele auf einmal von demselben überzeugt, der andere einzeln?

ALK. So scheint es.

SOK. So komm also! wenn es doch für denselben gehört Einen zu überzeugen und Viele, so übe dich an mir, und versuche mir zu

zeigen, daſs das Gerechte bisweilen nicht nüzlich ist!

Alk. Du treibst Uebermuth, Sokrates.

Sok. So will ich denn izt wenigstens aus Uebermuth dich von dem Gegentheil dessen überzeugen, wovon du mich willst.

Alk. Sprich denn.

Sok. Antworte nur was ich dich fragen werde.

Alk. Nein! sondern sprich du allein.

Sok. Wie doch? willst du denn nicht so sehr als nur möglich überzeugt werden?

Alk. Allerdings will ich das.

Sok. Und nicht wahr, wenn du selbst behauptest, daſs sich etwas so verhält, dann bist du aufs beste überzeugt?

Alk. Das dünkt mich wenigstens.

Sok. So antworte denn. Und wenn du es nicht von dir selbst hörst, daſs das Gerechte zugleich das Vortheilhafte ist, so glaube es nicht wenn es ein Anderer sagt.

Alk. Nein! und so will ich denn antworten; denn ich glaube ich werde keinen Schaden davon haben.

Sok. Du bist eben wahrsagerisch. Sage mir also, du behauptest einiges gerechte vortheile, anderes nicht?

115 Alk. Ja.

Sok. Und wie? auch daſs einiges davon schön sei und anderes nicht?

Alk. Wie meinst du das?

Sok. Ob dich schon jemand gedünkt hat schändlich zu handeln, zugleich aber gerecht?

Alk. Nein, das nicht.

Sok. Sondern alles Gerechte ist auch schön?

Alk. Ja.

Sok. Wie nun das Schöne? ist es alles gut, oder einiges wol, anderes aber nicht?

Alk. Ich wenigstens meine, einiges schöne sei wol übel.

Sok. Etwa auch schändliches gut?

Alk. Ja.

Sok. Meinst du etwa solches, wie daſs schon Viele im Kriege, indem sie einem Freunde oder Angehörigen Hülfe leisteten, Wunden davon getragen haben und gestorben sind, Andere aber, die nicht halfen, obschon sie es gesollt hätten, gesund sind davon gekommen?

Alk. Allerdings eben das.

Sok. Und nicht wahr, eine solche Hülfsleistung nennst du zwar schön in Beziehung auf das Bestreben diejenigen zu retten, welche man sollte, und das ist Tapferkeit; oder nicht?

Alk. Ja.

Sok. Uebel aber nennst du sie in Beziehung auf den Tod oder die Wunden. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Ist nun nicht etwas anderes die Tapferkeit und wieder etwas anderes der Tod?

Alk. Freilich.

Sok. Nicht also in derselben Beziehung ist es schön und übel den Freunden helfen.

Alk. Nein wie sich zeigt.

Sok. Sieh nun, ob es nicht eben in sofern als schön auch gut ist wie hier. Denn in Bezug auf die Tapferkeit, gestehest du, sei die Hülfleistung schön. Nun betrachte eben dieses, die Tapferkeit ob sie gut ist oder übel. Ueberlege es aber so. Welches von beiden möchtest du wohl haben, gutes oder übles?

Alk. Gutes.

Sok. Und zwar das gröſste?

Alk. Am liebsten.

Sok. Und am unliebsten möchtest du dir das nehmen lassen?

Alk. Wie sollte ich nicht!

Sok. Was meinst du nun von der Tapferkeit, für wieviel möchtest du sie dir wol nehmen lassen?

Alk. Auch nicht leben möchte ich, wenn ich sollte feige sein.

Sok. Das äußerste Uebel also dünkt dich die Feigheit?

Alk. Ganz gewiß.

Sok. Gleichgeltend dem Sterben, wie sich zeigt?

Alk. Das behaupte ich.

Sok. Und dem Tode und der Feigheit ist doch das entgegengesezteste das Leben und die Tapferkeit?

Alk. Ja.

Sok. Und das eine wünschest du dir am liebsten, das andere am wenigsten?

Alk. Ja.

Sok. Wol weil du das eine für das beste hältst, das andere für das übelste?

Alk. Freilich wol.

Sok. Das Helfen also den Freunden im Kriege, sofern es schön ist, nemlich vermöge der Vollbringung des Guten, der Tapferkeit, hast du schön genannt.

Alk. Das scheine ich wol.

Sok. Vermöge der Vollbringung des Ueblen aber, des Todes, übel.

Alk. Ja.

Sok. Ist es nun nicht recht jegliche Handlung so zu bezeichnen, wenn du sie doch sofern sie übles bewirkt übel nennst, sie dann auch sofern sie gutes bewirkt gut zu nennen?

Alk. Das dünkt mich wohl. 116

Sok. Nicht auch sofern gutes schön, sofern aber übles schlecht?

Alk. Ja.

Sok. Wenn du also sagest, die den Freunden im Kriege geleistete Hülfe sei schön aber übel, so sagst du nichts anderes als wenn du sie gut nenntest und auch übel.

Alk. Du scheinst richtig zu reden, Sokrates.

Sok. Nichts schönes also ist in sofern es schön ist übel, noch schändliches in sofern es schändlich ist gut.

Alk. Nein wie sich zeigt.

Sok. Betrachte es auch noch so. Wer schön lebt, lebt der nicht auch wohl?

Alk. Ja.

Sok. Die Wohllebenden aber, sind die nicht glükselig?

Alk. Wie sollten sie nicht!

Sok. Und nicht wahr, glükselig durch den Besiz des Guten?

Alk. Vornemlich.

Sok. Dies besizen sie aber vermöge des Wohl- und Schönlebens?

Alk. Ja.

Sok. Wohl zu leben also ist gut?

Alk. Wie sollte es nicht!

Sok. Ist nun aber nicht das Wohlleben etwas schönes?

Alk. Ja.

Sok. So zeigt sich uns also wiederum als dasselbe das Gute und Schöne?

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Was wir also schön gefunden haben, das werden wir auch gut finden nach dieser Rede.

Alk. Nothwendig.

Sok. Und wie! vortheilt das Gute oder nicht?

Alk. Es vortheilt.

Sok. Erinnerst du dich auch, was wir über das Gerechte eingestanden haben?

Alk. Ich glaube wenigstens, dafs alle rechtthuenden nothwendig auch schönes thun.

Sok. Und die schönes auch gutes?

Alk. Ja.

Sok. Das gute aber vortheilt?

Alk. Ja.

Sok. Das Gerechte also, o Alkibiades, ist vortheilhaft.

Alk. Es scheint ja.

Sok. Wie nun, bist du es der dies behauptet oder ich der fragende?

Alk. Ich ja wol wie es scheint.

Sok. Wenn nun einer aufsteht um zu berathschlagen, gleich viel ob mit den Athenern oder Peparethiern, in der Meinung zu verstehen was recht und unrecht ist, und will doch behaupten zu wissen, das Gerechte sei bisweilen übel: würdest du ihn nicht auslachen, da doch auch du behauptest das gerechte und das vortheilhafte sei dasselbe?

Alk. Aber bei den Göttern, o Sokrates, ich weifs nicht was ich behaupte, sondern ordentlich ganz verdreht komme ich mir vor. Denn bald dünkt es mich so, wenn du mich fragst, bald wieder anders.

Sok. Und das weifst du nicht, Lieber, was für ein Zustand dies ist?

Alk. Gar nicht.

Sok. Glaubst du denn, wenn dich jemand fragte, hast du zwei oder drei Augen, und zwei oder vier Hände, dafs du dann auch bald dies

antworten würdest bald wieder anderes? oder immer dasselbe?

Alk. Mir ist zwar nun schon ganz bange um mich selbst, ich glaube aber doch dasselbe.

Sok. Und daſs du es weiſst, ist die Ursache davon? 117

Alk. Das denke ich wenigstens.

Sok. Worauf du also wider deinen Willen entgegengeseztes antwortest, darin bist du doch offenbar nicht wissend?

Alk. So sieht es wenigstens aus.

Sok. Und indem du über gerechtes und ungerechtes, über schönes und schändliches, über übles und gutes, über was vortheilt und nicht antwortest, gestehst du daſs du schwankst. Ist es nun nicht offenbar, daſs du, weil du nichts davon verstehst, deshalb schwankst?

Alk. Mir wenigstens.

Sok. Verhält es sich etwa auch immer so, wenn jemand etwas nicht weiſs, daſs die Seele nothwendig darüber schwankt?

Alk. Wie sollte sie nicht!

Sok. Wie nun? weiſst du auf welche Weise du gen Himmel steigen kannst?

Alk. Beim Zeus, ich nicht.

Sok. Schwankt etwa deine Meinung auch darüber?

Alk. Wohl nicht.

Sok. Und die Ursache, weiſst du sie, oder soll ich sie sagen?

Alk. Sage sie.

Sok. Weil du, Lieber, nicht glaubst es zu wissen, wie du es auch nicht weiſst.

Alk. Wie meinst du das wieder?

Sok. Betrachte es nur mit mir gemeinschaftlich. Was du nicht verstehst, aber auch erkennst, daſs du es nicht verstehst, schwankst

du etwa über dergleichen? wie von der Zubereitung der Gemüse weifst du doch wol, dafs du nichts weifst?

Alk. Ganz gewifs.

Sok. Machst du dir nun hiervon eine Vorstellung, wie man sie wol zubereiten müsse, und schwankst dann, oder überläfst du es dem Sachverständigen?

Alk. Das lezte thue ich.

Sok. Und wenn du zu Schiffe führest, würdest du dir eine Vorstellung darüber machen, ob man das Steuerruder wol müsse nach sich halten oder von sich, und weil du es nicht recht wüfstest schwanken, oder würdest du das dem Steuermann überlassen und dich ganz ruhig halten?

Alk. Dem Steuermann.

Sok. Du schwankst also nicht über das was du nicht weifst, wenn du nur weifst, dafs du es nicht weifst.

Alk. Ich scheine nicht.

Sok. Merkst du nun wol, dafs alle Fehler im Handeln aus dieser Unwissenheit entstehen, dafs wer nicht weifs doch meint zu wissen?

Alk. Wie meinst du nur das wieder?

Sok. Wir unternehmen doch nur dann etwas zu thun, wenn wir meinen das zu verstehen was wir thun?

Alk. Ja.

Sok. Wenn aber jemand nicht meint etwas zu verstehen: so überläfst er es Andern?

Alk. Wie sollte er nicht?

Sok. Und solche Nichtwissende leben doch wol fehlerlos, weil sie ihre Angelegenheiten Andern überlassen?

Alk. Ja.

Sok. Wer sind nun die fehlenden? die Wissenden doch wol nicht?

Alk. Nicht füglich.

Sok. Wenn nun aber weder die Wissenden, noch diejenigen unter den Nichtwissenden, welche wissen daſs sie nicht wissen: bleiben wol Andere übrig, als die Nichtwissenden welche glauben zu wissen?

Alk. Nein, sondern diese.

Sok. Diese Unwissenheit nun ist die Ur- 118
sache alles Uebels und die schimpfliche
Thorheit.

Alk. Ja.

Sok. Und wenn sie die wichtigsten Dinge betrifft, dann ist sie am verderblichsten und schändlichsten?

Alk. Bei weitem.

Sok. Wie nun? weiſst du etwas wichtigeres zu nennen als rechtes und schönes und gutes und vortheilhaftes?

Alk. Wol nicht.

Sok. Und hierüber gestehst du, daſs du schwankst?

Alk. Ja.

Sok. Wenn du aber schwankst, ist es nicht aus dem vorigen klar, daſs du nicht nur das wichtigste nicht weiſst, sondern auch nicht wissend es doch zu wissen glaubst?

Alk. Das mag wol sein.

Sok. Weh also, o Alkibiades, was ist dir widerfahren, was ich zu nennen Bedenken trage, aber doch weil wir allein sind muſs ich es heraussagen. Nemlich mit der Thorheit hausest du und zwar mit der schimpflichsten wie die Rede dich beschuldiget und du dich selbst. Darum also läufst du so nach den Staatssachen, ehe du unterrichtet bist. Aber nicht du allein

befindest dich in diesem Zustande, sondern die meisten von denen, welche die Angelegenheiten dieser Stadt besorgen, bis auf Wenige und vielleicht deinen Vormund Perikles.

Alk. Von diesem sagt man ja auch, daſs er nicht von selbst so weise geworden ist, sondern durch den Umgang mit vielen weisen Männern, dem Pythokleides und Anaxagoras, und auch jezt noch in solchem Alter geht er eben deshalb mit dem Damon um.

Sok. Aber wie doch? hast du wol schon einen irgend worin weisen gesehen, der nicht vermögend gewesen wäre, einen andern eben darin weise zu machen, worin er es ist? Wie wer dich die Sprache gelehrt hat, war selbst darin vollkommen, und hat dich auch dazu gemacht, und wen er sonst wollte. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Und auch du, nachdem du es von jenem gelernt, wirst es einem andern können beibringen?

Alk. Ja.

Sok. Eben so nun der Musikmeister und der Fechtmeister?

Alk. Freilich.

Sok. Denn das ist ein schöner Beweis für die, welche irgend etwas verstehen, daſs sie es verstehn, wenn sie auch einen andern können verständig darin machen.

Alk. Das dünkt mich auch.

Sok. Wie nun? weiſst du einen zu nennen, den Perikles verständig in Staatssachen gemacht hätte von seinen Söhnen an?

Alk. Wie aber, wenn Perikles Söhne einfältig waren, Sokrates!

Sok. Aber den Kleinias, deinen Bruder?

Alk. Was redest du nun wieder vom Kleinias, diesem tollen Menschen!

Sok. Wenn nun Kleinias toll ist und Perikles Söhne einfältig waren: was für eine Ursache sollen wir anführen, weshalb er dich so übersieht, da du dich doch in diesem Zustande befindest?

Alk. Ich bin wohl Schuld, denke ich, weil ich nicht Fleiſs angewendet.

Sok. Aber nenne mir doch sonst einen 119
Athener oder Fremden, Knecht oder Freien, der wirklich angeben kann, daſs er durch den Umgang des Perikles weiser geworden ist, wie ich dir anführen kann, durch den des Zenon sind es Pythodoros der Sohn des Isolochos und Kallias der Sohn des Kalliades, die jeder dem Zenon hundert Minen bezahlt haben, und ganz weise und berühmt geworden sind.

Alk. Beim Zeus, das kann ich doch nicht.

Sok. Gut. Was gedenkst du nun aber mit dir selbst zu thun? es so zu lassen wie du jezt bist, oder irgend Fleiſs anzuwenden?

Alk. Das wollen wir noch mit einander berathen, o Sokrates; wiewol ich verstehe was du sagst und es zugebe. Denn mir scheinen die, welche die Angelegenheiten der Stadt besorgen, bis auf wenige gar ununterrichtet zu sein.

Sok. Was also weiter?

Alk. Wenn sie nun unterrichtet wären, dann müſste freilich wer es unternähme mit ihnen zu wetteifern erst lernen und sich üben, und dann gegen sie auftreten wie gegen gelernte Kämpfer. Nun sie aber auch ganz unkundig an die Staatssachen gegangen sind, was soll man sich erst Mühe geben mit lernen und üben? Denn

das weiſs ich ja doch daſs ich diese schon durch meine Natur gar weit übertreffen werde.

Sok. O weh, Bester, was hast du da gesagt! wie unwürdiges deiner Gestalt und deiner übrigen Eigenschaften.

Alk. Wie so denn? und worauf zielst du damit, o Sokrates?

Sok. Es thut mir leid um dich und um meine Liebe.

Alk. Weshalb?

Sok. Wenn du deinen Wetteifer nur nehmen willst gegen die Leute hier.

Alk. Gegen welche denn sonst?

Sok. Sollte das ein Mann der so groſsdenkend sein will auch noch fragen?

Alk. Wie meinst du? nicht gegen diese hier hätte ich aufzutreten?

Sok. Wenn du nun ein Kriegsschiff zu steuern gedächtest, welches ins Gefecht gehn soll: würde es dir dann etwa genügen in der Steuerkunst der beste zu sein unter denen die mit dir auf einem Schiffe wären? oder würdest du denken, das müsse zwar auch sein, würdest aber weiter auf deine wahren Gegner sehn, und nicht wie jezt auf deine Mitstreiter, über die du ja so weit hervorragen muſst, daſs dir gar kein Streit gegen sie statt findet, sondern du sie, zu gering dazu geachtet, mit dir steiten läſst gegen die Feinde, wenn du in Wahrheit eine schöne That aufzustellen gedenkst und die deiner würdig ist und der Stadt.

Alk. Das denke ich ja allerdings.

Sok. So ist es also deiner ganz unwürdig, dich damit begnügend, wenn du besser bist als die Krieger, nicht auf die Anführer der Gegner zu sehen, immer strebend besser zu werden als sie und dich übend gegen sie.

Alk. Welche meinst du denn damit, o Sokrates?

Sok. Weiſst du denn nicht daſs unsere 120
Stadt immer mit den Lakedämoniern und mit dem groſsen Könige Krieg führt?

Alk. Das ist wahr.

Sok. Wenn du also im Sinne hast der Führer dieser Stadt zu sein, und glaubst dein Wettstreit gehe eigentlich gegen die Könige der Lakedämonier und der Perser, so würdest du wol ganz recht glauben.

Alk. Das mag ganz wahr gesprochen sein.

Sok. Nicht doch, du Guter! sondern auf Meidias den Wachtelfutterer muſst du sehn, und auf Andere solche die die Angelegenheiten der Stadt zu führen unternehmen, und noch das knechtische Haar, wie die Weiber sagen würden, auf der Seele haben, aus Unbildung es immer nicht abwerfen und noch ungeschikt stammeln, und so herkommen um der Stadt zu schmeicheln nicht sie zu regieren. Auf diese von denen ich jezt rede muſst du sehn, und dann dich selbst vernachläsſigen, und weder lernen was sich lernen läſst, indem du einen so groſsen Kampf bestehen willst, noch dich üben in dem was der Uebung bedarf, um so auf alle Weise gerüstet zur Führung des Staates zu schreiten.

Alk. Aber, o Sokrates, du scheinst mir zwar recht zu haben, nur denke ich doch die Heerführer der Lakedämonier und der König der Perser werden um nichts besser sein als die andern.

Sok. Aber, Bester, betrachte nur diese Meinung recht, was du an ihr hast.

Alk. In welcher Hinsicht?

Sok. Zuerst in welchem Falle glaubst du wol wirst du dich selbst besser vorsehen, wenn du besorgt bist und jene für furchtbar hältst, oder nicht?

Alk. Offenbar wol, wenn ich sie gar für furchtbar hielte.

Sok. Und denkst du Schaden davon zu haben, wenn du dich recht gründlich vorsiehst?

Alk. Keinesweges, sondern gar grofsen Nuzen.

Sok. Also dieses eine grofse Uebel hat schon jene Meinung.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Das zweite nun, dafs sie auch falsch ist, nimm nur aus der Wahrscheinlichkeit ab.

Alk. Wie das?

Sok. Ist es wohl wahrscheinlich, dafs sich in edlen Geschlechtern bessere Naturen entwikkeln oder nicht?

Alk. Offenbar in edlen.

Sok. Und dafs die gut erzeugten, wenn sie auch gut sind erzogen worden, dann vollkommen gebildet sind zur Tugend?

Alk. Nothwendig.

Sok. So lafs uns denn ihnen das unsrige entgegenstellen und zusehen, zuerst ob wol der Lakedämonier und Perser Könige von schlechterem Geblüt sein mögen. Oder wissen wir nicht dafs die einen vom Herakles und die andern vom Achämenes abstammen, und dafs das Geschlecht des Herakles und des Achämenes auf Perseus, den Sohn des Zeus, zurükgeführt wird?

Alk. Aber das meinige, o Sokrates, auch
121 auf den Eurysakes und dieses auf den Zeus.

Sok. Und auch das meinige, o edler Alkibiades, auf den Daidalos, und Daidalos auf Hephästos, den Sohn des Zeus. Allein jener Fa-

milien, wenn man von ihnen selbst anfängt, sind lauter Könige von Königen abstammend bis auf den Zeus, die einen von Argos und Lakedämon, die andern aber von Persien immer oft aber von ganz Asien wie auch jezt. Wir aber und unsere Väter sind nur Bürger. Und wenn du nun deine Voreltern und des Eurysakes Vaterland Salamin oder Aegina das des noch früheren Aiakos dem Artaxerxes, dem Sohne des Xerxes, aufzeigtest, was für ein Gelächter meinst du wol würdest du bereiten? Sondern sieh zu, ob wir nicht an Glanz der Abkunft hinter den Männern zurükbleiben und auch sonst an der Erziehung. Oder hast du nicht vernommen, wie herrlich die Könige der Lakedämonier daran sind, deren Frauen von Staatswegen von den Ephoren beaufsichtet werden, damit wo möglich nie etwa ein König aus einem anderen Geschlecht sich einschleiche als dem der Herakliden? Der König der Perser aber ist so erhaben, daſs niemanden auch nur der Verdacht einfällt, es könne der König von einem andern erzeugt werden als von ihm. Daher wird auch des Königs Gattin nicht bewacht als nur durch die Furcht. Ist aber der älteste Sohn geboren, auf den die Herrschaft kommt, so feiern zuerst alle in des Königs Reich über die er herrscht ein Fest, und von da an begeht hernach immer an diesem Tage ganz Asien feierlich und gottesdienstlich das Geburtsfest des Königs. Wenn aber unser eins geboren ist, geht es wie es in der Komödie heiſst, die Nachbarn merken es nicht einmal recht, o Alkibiades. Dann wird das Kind auferzogen nicht von einem Weibe, die immer nur eine schlechte Wärterin ist, sondern von Eunuchen, welche eben für die vortrefflichsten von denen um den König gehalten werden, welchen aufgegeben ist, nicht

nur übrigens den Neugebornen zu pflegen, sondern auch darauf zu denken, daſs er recht schön werde, indem sie die Glieder des Kindes bearbeiten und einrichten müssen. Und dieses Geschäftes wegen stehen sie in hohen Ehren. Sind dann die Knaben siebenjährig, so besuchen sie die Pferde und die Lehrer der Reitkunst, und fangen an auf die Jagd zu gehen. Und sind sie zweimal sieben Jahre, dann übernehmen den Knaben die, welche man die königlichen Erzieher nennt. Dies sind vier ausgewählte Perser, welche für die vortrefflichsten ihres Zeitalters gehalten werden, der weiseste, der gerechteste, der besonnenste und der tapferste, wovon der eine ihn die geheime Weisheit des Zoroasters Sohn des Oromazes lehrt, welches die Vereh-
122 rung der Götter ist; er lehrt ihn aber auch die königlichen Geschäfte. Der gerechteste aber lehrt ihn die Wahrheit sein ganzes Leben durch heilig halten; der besonnenste sich auch nicht von einer Lust beherrschen zu lassen, damit er sich gewöhne frei zu sein und wahrhaft ein König, indem er zuerst alles in ihm selbst beherrscht und nicht dient; der tapferste aber bildet ihn furchtlos und der Angst unfähig, weil wenn er sich je fürchtete er ein Knecht wäre. Dir aber, o Alkibiades, hat Perikles zum Erzieher bestellt den vor Alter unbrauchbarsten unter seinen Hausleuten, den Thraker Zopyros. Ich könnte dir auch die übrige Erziehung und Unterweisung deiner Gegner durchgehn, wenn es nicht zu weitläuftig und nicht dieses schon hinreichend wäre, um auch auf das übrige schlieſsen zu lassen, was damit zusammenhängt. Um deine Erzeugung aber, o Alkibiades, und Auferziehung und Unterweisung oder auch jedes andern Atheners, um es auf einmal zu sagen

kümmert

kümmert sich Niemand, aufser wenn etwa einer dein Liebhaber ist. Willst du aber auf Reichthum sehen und Pracht und Schmuk auf Geschleppe von Kleidern und Duft von Salben und auf zahlreiches Gefolge von Dienerschaft und das übrige Wohlleben der Perser: so müfstest du dich vor dir selbst schämen, wenn du bemerkst wie weit du darin zurük stehst. Willst du aber wieder auf Besonnenheit und Sittsamkeit sehen, auf Behülflichkeit und Genügsamkeit, auf Grofsmuth und Ordnung und Tapferkeit und Beharrlichkeit und Arbeitsamkeit und Bestrebsamkeit und Ehrliebe, wie dies bei den Lakedämoniern ist: so würdest du dir selbst als ein Kind vorkommen in dem allen. Hältst du aber wiederum etwas auf Reichthum, und glaubst dadurch etwas zu sein: so wollen wir auch das nicht unerwähnt lassen, wenn du nur wissen willst wie du stehst. Denn willst du den Reichthum der Lakedämonier betrachten: so wirst du wol einsehen, wie sehr der hiesige hinter jenem zurükbleibt. Denn welch grofse Landbesizungen sie haben, bei sich und in dem Messenischen, damit könnte es ja wohl nicht einer hier aufnehmen weder an Gröfse noch Güte noch Menge der Sklaven anderer sowol als helotischer noch an Pferden und anderem Vieh was im Messenischen weidet. Allein das lasse ich alles, aber auch Gold und Silber wird in ganz Hellas nicht so viel als in Lakedämon von einzelnen besessen. Denn schon seit vielen Menschengeschlechtern zieht es von allen Seiten von den Hellenen und oft auch von den Barbaren hinein, kommt aber nirgends wieder heraus, sondern recht wie in der Aesopischen Fabel der Fuchs zu dem Löwen sagt, könnte man auch von dem nach Lakedämon gehenden Gelde sagen, dafs die dort hinwärts 123

gehenden Spuren kenntlich genug sind, von herauskommenden aber nirgends niemand welche sieht. So dafs man wol einsehen mufs, dafs auch an Gold und Silber die dort die reichsten sind unter den Hellenen, und unter ihnen wiederum ihr König; Denn die meifsten und gröfsten Einnahmen hievon hat der König, und der königliche Schofs ist auch nicht gering den die Lakedämonier ihren Königen entrichten. Und so ist nun der Reichthum der Lakedämonier mit anderm hellenischen verglichen zwar grofs, mit persischem aber und, dem des Perserköniges nichts. So habe ich einmal von einem glaubwürdigen Manne, einem von denen die zum Könige hinaufgereiset waren, gehört, dafs er durch einen grofsen und schönen Strich Landes gereist wäre beinah eine Tagereise lang, welchen die Einwohner den Gürtel der Königin nennen, und einen anderen gäbe es wieder der ihre Haube heifse, und viele andere schöne und gute Gegenden wären ganz für den Schmukk der Frau gewidmet, und hätten ihren Namen jede von einem besondern Theile des Schmukkes. So dafs ich denke, wenn jemand der Mutter des Königes, der Gemahlin des Xerxes Amastris erzählte, deinem Sohne gedenkt der Sohn der Deinomache sich entgegenzustellen, deren Schmukk vielleicht funfzig Minen werth ist wenn es hoch kommt, und der selbst kaum dreihundert Akker Landes in Erchias besizt, würde sie sich wundern, worauf sich doch dieser Alkibiades verliefse, dafs er im Schilde führte gegen den Artaxerxes zu kämpfen. Und ich glaube gewifs sie würde sagen, unmöglich verläfst sich der Mann auf etwas anderes bei seinem Unternehmen als auf Geschikk und Weisheit, denn dies allein ist der Rede werth bei den Hellenen. Dann wenn

sie hörte, dafs dieser Alkibiades zuerst kaum zwanzig Jahr alt ist, und ganz und gar ununterrichtet, und überdies wenn sein Liebhaber ihm sagt er müsse erst lernen und sich üben und Geschikk erwerben und so gehen um gegen den König zu kämpfen, dann nicht will, sondern meint er wäre gut genug auch wie er wäre: so glaube ich würde sie sich wundern und fragen, Was ist es also doch nur, worauf sich das Knäblein verläfst? Wenn wir ihr nun sagten, auf Schönheit und Gröfse und Abkunft und Reichthum und Naturgaben: dann, o Alkibiades, würde sie glauben wir wären toll, wenn sie bedenkt wie dies alles bei ihnen steht. Ich glaube aber auch Lampito die Tochter des Leotychides die Gattin des Archidamos die Mutter des Agis, 124
die alle Könige gewesen sind, auch die würde sich wundern, wenn sie auf das sieht, was sie bei sich haben, wie doch dir so übel bestellt einfallen könne gegen ihren Sohn zu streiten. Und doch, dünkt dich das nicht schmählig, wenn die Weiber der Feinde es richtiger einsehen, wie wir wol sein müfsten um es mit ihnen aufzunehmen als wir selbst von uns selbst? Also Bester gehorche nur mir und dem Spruche in Delphi und erkenne dich selbst, weil diese, und nicht die welche du nennst, unsere Gegner sind, deren keinen wir wol anders überwinden könnten als durch Geschikk und Kunst. Und wenn du diese nicht erwirbst, wirst du auch nicht erwerben, dafs du berühmt wirst unter Hellenen und Ausländern, was du doch zu lieben scheinst wie nur ein Mensch eswas lieben kann.

Alk. Wie aber soll ich mich geschikt machen, o Sokrates? kannst du mir das wol erklären? denn gar sehr scheinst du mir die Wahrheit gesagt zu haben.

Sok. Ja, aber nur durch gemeinsame Berathung, auf welche Weise wir wol so treflich werden könnten als möglich. Denn ich sage das nicht etwa von dir daſs du bedarfst dich bilden zu lassen und von mir nicht. Denn ich bin gar um nichts besser als du auſser in einem Stükk.

Alk. Und in welchem?

Sok. Mein Vormund ist besser und weiser als Perikles der deinige.

Alk. Wer ist denn das, o Sokrates?

Sok. Der Gott, o Alkibiades, welcher mir auch nicht zugelassen hat vor diesem Tage mit dir zu reden, und dem vertrauend ich auch behaupte, daſs Ruhm dir durch keinen andern werden kann als durch mich.

Alk. Du scherzest Sokrates.

Sok. Vielleicht. Aber darin rede ich doch wahr, daſs wir Mühe anwenden müssen, freilich auch wol alle Menschen, aber wir beide gar besonders.

Alk. Daſs ich es muſs, das lügst du nicht.

Sok. Auch nicht daſs ich.

Alk. Was sollen wir also thun?

Sok. Wir müssen nicht verzweifeln und nicht weichlich werden, Freund!

Alk. Das ziemt uns ja auch nicht, Sokrates.

Sok. Freilich nicht. Aber zusehn müssen wir gemeinschaftlich. So sage mir denn, wir behaupten doch, wir wollen so treflich werden als möglich. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. In welcher Eigenschaft denn?

Alk. Offenbar doch in der worin trefliche Männer es sind.

Sok. Die worin treflich sind?

Alk. Offenbar in Verrichtung der Geschäfte.

Sok. Was für welcher? der Pferdegeschäfte?

Alk. Wol nicht.

Sok. Denn dann gingen wir zu den Bereutern?

Alk. Ja.

Sok. Aber die Schiffsgeschäfte meinst du?

Alk. Nein.

Sok. Denn dann gingen wir zu den Seeleuten.

Alk. Ja.

Sok. Also was für welche, und die wer verrichtet?

Alk. Die die guten und stattlichen unter den Athenern verrichten?

Sok. Gut und stattlich nennst du die Vernünftigen oder die Unvernünftigen?

Alk. Die Vernünftigen.

Sok. Und worin jeder vernünftig ist, darin ist er auch gut? 125

Alk. Ja.

Sok. Der Unvernunftige aber schlecht?

Alk. Wie sollte er nicht.

Sok. Nun ist doch der Lederarbeiter vernünftig in der Verfertigung der Schuhe?

Alk. Freilich.

Sok. Darin also ist er gut?

Alk. Gut.

Sok. Aber wie in Verfertigung der Kleider, ist da nicht der Lederarbeiter unvernünftig?

Alk. Ja.

Sok. Schlecht also ist er darin?

Alk. Ja.

Sok. Derselbige also ist nach dieser Rede schlecht und auch gut?

Alk. So scheint es.

Sok. Meinst du nun etwa, daſs die guten Männer auch schlecht sind?

Alk. Wol nicht.

Sok. Also was für gute meinst du denn?

Alk. Die vermögend sind in der Stadt zu herrschen.

Sok. Doch nicht über Pferde?

Alk. Wol nicht.

Sok. Sondern über Menschen?

Alk. Ja.

Sok. Etwa über kranke?

Alk. Nein.

Sok. Aber über schiffende?

Alk. Nein sage ich.

Sok. Also über erntende?

Alk. Nein.

Sok. Also über nichts thuende oder etwas thuende?

Alk. Ueber etwas thuende, sage ich.

Sok. Was aber? versuche auch mir das deutlich zu machen.

Alk. Doch wol über die welche unter einander Verkehr treiben und sich einer des andern bedienen, so wie wir in den Städten leben.

Sok. Also meinst du die über solche Menschen herrschen welche sich der Menschen bedienen?

Alk. Ja.

Sok. Etwa über Bootsmänner die sich der Ruderer bedienen?

Alk. Nicht doch.

Sok. Denn diese Tugend gehört zur Steuermannskunst.

Alk. Ja.

Sok. Sondern du meinst, die über flötenspielende Menschen herrschen, und den Menschen die Regierung führen beim Gesang und sich der Tänzer bedienen?

Alk. Nicht doch.

Sok. Denn dies wäre wieder die Chorführerkunst.

Alk. Allerdings.

Sok. Also wozu sollen sich denn die Menschen die man soll regieren können der Menschen bedienen?

Alk. Die mit einander in bürgerlicher Gemeinschaft stehen, meine ich, und Verkehr unter sich treiben, über diese in der Stadt zu regieren.

Sok. Welches ist nun diese Kunst? wie wenn ich dich noch einmal das vorige fragte, die mit einander in Schiffahrtsgemeinschaft stehn, welche Kunst macht daſs man über diese zu regieren versteht?

Alk. Die Steuermannskunst.

Sok. Und die mit einander in musikalischer Gemeinschaft stehen, welche Wissenschaft macht diese regieren?

Alk. Die du eben nanntest, die Chorführerkunst.

Sok. Und nun die mit einander in bürgerlicher Gemeinschaft stehen, welche Wissenscaft nennst du da?

Alk. Die Klugheit denke ich, o Sokrates.

Sok. Wie so? dünkt dich die Kunst des Steuermanns Unklugheit zu sein?

Alk. Nicht wohl.

Sok. Sondern doch auch Klugheit, dünkt mich, in Errettung der Schiffenden.

Alk. Richtig gesprochen.

126 Sok. Wie nun, was du Klugheit nennst, worin zeigt sich die?

Alk. In besserer Verwaltung und Erhaltung der Stadt.

Sok. Besser aber wird sie verwaltet und erhalten wenn was doch da ist und was nicht da ist? Wie wenn du mich fragtest, Wenn was doch da ist und nicht da ist, wird der Leib besser erhalten und verwaltet, ich sagen würde, Wenn Gesundheit da ist und Krankheit nicht da ist. Meinst du nicht auch so?

Alk. Ja.

Sok. Und wenn du mich wieder fragtest. Wenn was doch die Augen besser? ich eben so sagen würde, wenn Gesicht da ist und Blindheit nicht da ist. Und eben so die Ohren, wenn Taubheit nicht da ist und Gehör da ist, werden selbst besser und auch besser besorgt.

Alk. Richtig.

Sok. Wie nun die Stadt? wenn was doch da ist und nicht da ist, wird die besser, und auch besser besorgt und verwaltet?

Alk. Mich dünkt, o Sokrates, wenn Freundschaft unter einander statt findet und Haſs und Partheisucht entfernt ist.

Sok. Verstehst du unter Freundschaft Eintracht oder Zwietracht?

Alk. Eintracht.

Sok. Welche Kunst nun bringt Eintracht in die Städte in Ansehung der Zahlen?

Alk. Die Rechenkunst.

Sok. Und wie? unter die Einzelnen nicht dieselbe?

Alk. Ja.

Sok. Nicht auch in jeden Einzelnen mit sich selbst?

Alk. Ja.

Sok. Durch welche Kunst nun ist jeder Einzelne einig mit sich in Ansehung der Spanne und des Fuſses, welche von beiden gröſser ist? Nicht durch die Meſskunst?

Alk. Durch welche sonst?

Sok. Nicht auch Einzelne unter sich und ganze Städte?

Alk. Ja.

Sok. Und wie in Absicht des Gewichtes? nicht eben so?

Alk. Ja.

Sok. Was du aber Eintracht nennst, was ist das für eine, und worin? und welche Kunst bewirkt sie? und ist sie dieselbe für die Stadt und den Einzelnen in Bezug auf sich selbst und auf Andere?

Alk. Wahrscheinlich doch.

Sok. Was ist es also für eine? Laſs dir es keine Qual sein zu antworten, sondern sage es dreist heraus.

Alk. Ich meine es ist die Freundschaft und Eintracht zu verstehen, mit welcher Vater und Mutter den Sohn lieben und eins mit ihm sind, und ein Bruder mit dem andern und das Weib mit dem Mann.

Sok. Glaubst du also, o Alkibiades, daſs der Mann mit der Frau in Absicht der Wollspinnerei könne einig sein, er der nichts davon versteht mit ihr die es versteht?

Alk. Wol nicht.

Sok. Aber es ist auch nicht nöthig. Denn es ist ein weibliches Geschäft.

Alk. Ja.

Sok. Und wie? könnte wol die Frau mit dem Manne in der Fechtkunst einig sein, da sie sie nicht gelernt hat?

Alk. Nicht füglich.

127 Sok. Denn, würdest du vielleicht sagen, das ist nur ein männliches Geschäft.

Alk. Das würde ich gewiſs.

Sok. Es giebt also einige nur weibliche und andere nur männliche Geschäfte nach deiner Rede.

Alk. Wie sollte es nicht.

Sok. Und in diesen also findet sich keine Eintracht zwischen Männern und Frauen?

Alk. Nein.

Sok. Also auch keine Freundschaft, wenn doch Freundschaft Eintracht war.

Alk. Nein, zeigt sich.

Sok. Sofern also die Weiber ihr eigenthümliches verrichten, werden sie von den Männern nicht geliebt.

Alk. Es scheint nicht.

Sok. Noch auch die Männer von den Frauen, in wie fern wiederum sie das ihrige?

Alk. Nein.

Sok. Also werden auch die Städte nicht dadurch gut verwaltet, daſs ein jeglicher das seinige thut.

Alk. Das denke ich doch, o Sokrates.

Sok. Wie meinst du? wenn doch keine Freundschaft da ist, welche eben da sein muſste, wie wir sagten, wenn Städte sollten gut verwaltet werden, sonst könnten sie es nicht?

Alk. Aber ich dächte auch eben deshalb müſste doch Freundschaft statt finden, weil jeglicher das seinige thut.

Sok. Eben noch dachtest du es doch nicht. Wie meinst du es aber jezt wieder? Wenn Eintracht da ist entsteht Freundschaft: ist es denn nun möglich, daſs Eintracht statt finde über dasjenige was die Einen verstehen und die Andern nicht?

Alk. Unmöglich.

Sok. Thun sie nun recht oder unrecht, wenn sie jeder das seinige thun?

Alk. Recht; wie sollten sie nicht!

Soh. Wenn also die Bürger in der Stadt Recht thun, findet dann nicht Freundschaft unter ihnen statt?

Alk. Das dünkt mich nun wieder ganz nothwendig zu sein.

Sok. Was meinst du also für eine Freundschaft oder Eintracht in Beziehung auf welche wir weise sein sollen und klug um wakere Männer zu sein? denn ich kann nicht verstehen weder worin sie besteht, noch bei wem sie sich findet. Denn unter denselbigen kommt bald heraus daſs sie ist, bald wieder daſs sie nicht ist nach deiner Rede.

Alk. Bei den Göttern, o Sokrates, ich weiſs auch selbst nicht was ich sage, und mir unbewuſst muſs es schon lange sehr schmählich um mich stehen.

Sok. Du muſst nur gutes Muthes sein. Denn hättest du daſs es so mit dir steht im funfzigsten Jahre gemerkt: so wäre es dir wol schwer geworden noch Sorgfalt auf dich zu wenden; so aber ist dein Alter eben das rechte, worin man es merken muſs.

Alk. Was muſs nun aber thun wer es merkt, o Sokrates.

Sok. Beantworten was gefragt wird, o Alkibiades. Und wenn du das thust werden wir uns, so Gott will, wenn ich anders auch meiner Weissagung etwas glauben darf, besser befinden du und ich.

Alk. Das soll uns nicht fehlen, so viel wenigstens auf mein Antworten ankommt.

Sok. Wolan denn, was heiſst es doch auf sich selbst Sorgfalt wenden, damit wir nicht etwa gar ohne es zu wissen nichts weniger als für uns selbst sorgen und es doch glauben, und
128 wenn thut der Mensch es wol? Etwa wenn er für das seinige sorgt, dann auch für sich selbst?

Alk. Das dünkt mich wenigstens doch.

Sok. Wie doch? wann besorgt der Mensch seine Füſse? etwa wenn er das besorgt was seinen Füſsen gehört?

Alk. Ich verstehe nicht.

Sok. Nennst du nicht etwas der Hand gehörig? wie den Ring, möchtest du wol sagen daſs der irgend einem andern Theile des Menschen angehöre als dem Finger?

Alk. Wol nicht.

Sok. Nicht auch dem Fuſse der Schuh auf dieselbe Weise?

Alk. Ja.

Sok. Wenn wir nun für die Schuhe sorgen, sorgen wir dann für die Füſse?

Alk. Ich verstehe nicht ganz, o Sokrates.

Sok. Wie doch, o Alkibiades! du nennst doch etwas irgend eine Sache richtig besorgen?

Alk. Ganz gewiſs.

Sok. Und wol wenn einer etwas besser macht, das nennst du die richtige Besorgung?

Alk. Ja.

Sok. Welche Kunst nun macht die Schuhe besser?

Alk. Die Schuhmacherkunst.

Sok. Also durch die Schuhmacherkunst sorgen wir für die Schuhe?

Alk. Ja.

Sok. Auch für den Fuſs durch die Schuhmacherkunst? oder durch jene, durch welche wir die Füſse besser machen?

Alk. Durch jene.

Sok. Machen wir aber nicht die Füſse durch dieselbe besser, durch welche auch den übrigen Leib?

Alk. Das dünkt mich wenigstens.

Sok. Und ist nicht das die Gymnastik?

Alk. Ganz vorzüglich.

Sok. Durch die Gymnastik also besorgen wir den Fuſs, durch die Schuhmacherkunst aber was dem Fuſse gehört?

Alk. Freilich wol.

Sok. Und durch die Gymnastik die Hände, durch die Steinschneidekunst aber was den Händen gehört?

Alk. Ja.

Sok. Und durch die Gymnastik den Leib, durch die Weberkunst aber und die übrigen das was zum Leibe gehört?

Alk. Auf alle Weise.

Sok. Durch eine andere Kunst also besorgen wir jedes selbst, und durch eine andere das was ihm angehört.

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Nicht also wenn du das deinige besorgst, besorgst du dich selbst?

Alk. Keinesweges.

Sok. Denn es ist nicht die nemliche Kunst, durch welche einer sich selbst besorgt und das seinige.

Alk. Es scheint nicht.

Sok. Wolan denn! durch was für eine mögen wir wol für uns selbst sorgen?

Alk. Ich weiſs es nicht zu sagen.

Sok. Aber so viel ist doch eingestanden, daſs nicht durch die, durch welche wir irgend etwas von dem unsrigen besser machen, sondern durch welche uns selbst?

Alk. Richtig.

Sok. Könnten wir nun wol wissen, was für eine Kunst die Schuhe besser macht wenn wir gar keinen Schuh kennten?

Alk. Unmöglich.

Sok. Auch nicht was für eine Kunst die Ringe besser macht, wenn wir keinen Ring kennten?

Alk. Richtig.

Sok. Und wie? was für eine Kunst einen selbst besser macht, könnten wir das wohl einsehen, wenn wir nicht wüſsten, was wir selbst sind?

Alk. Unmöglich.

129 Sok. Ist das nun wol etwas leichtes sich selbst zu kennen? und war das wol nur ein gemeiner Mensch der dies aufgeschrieben hat im Pythischen Tempel? oder ist es schwer und nicht jedermanns Sache?

Alk. Mir, o Sokrates, ist es oft als etwas ganz gemeines vorgekommen, und oft auch als eswas sehr schweres.

Sok. Aber, o Alkibiades, es mag nun leicht sein oder nicht: so steht es doch auf jeden Fall so, wissen wir es, dann können wir wol auch wissen worin die Sorge für uns selbst besteht, wissen wir es aber nicht, dann wol niemals.

Alk. So ist es.

Sok. Wolan denn, auf welche Weise könnte man wol das Selbstselbst finden? denn dann könnten wir wol auch finden was wir selbst sind, ist aber jenes noch unbekannt, dann wol unmöglich.

Alk. Du hast Recht.

Sok. So komm denn beim Zeus. Mit wem redest du jezt? Nicht wahr, doch mit mir?

Alk. Ja.

Sok. Und ich mit dir?

Alk. Ja.

Sok. Sokrates also ist der Redende?

Alk. Freilich.

Sok. Und Alkibiades der Hörende?

Alk. Ja.

Sok. Und nicht wahr mit der Sprache redet Sokrates?

Alk. Womit sonst?

Sok. Und reden und sich der Sprache gebrauchen nennst du doch einerlei?

Alk. Freilich.

Sok. Der Gebrauchende aber und was er gebraucht, sind die nicht verschieden?

Alk. Wie meinst du?

Sok. Wie der Schuster schneidet doch mit dem Werkmesser und dem Kneif und andern Werkzeugen?

Alk. Ja.

Sok. Nun ist doch wol der schneidende und gebrauchende etwas anderes, und etwas anderes das was der schneidende gebraucht?

Alk. Wie sollte es nicht.

Sok. Ist nun nicht auch eben so das womit der Leierspieler spielt und der Leierspieler selbst etwas anderes?

Alk. Ja.

Sok. Dies nun fragte ich eben, ob der gebrauchende und das was er gebraucht wol immer scheinen verschieden zu sein?

Alk. Das scheint wol.

Sok. Was sagen wir aber weiter vom Schuster? schneidet er bloſs mit den Werkzeugen oder auch mit den Händen?

Alk. Auch mit den Händen.

Sok. Er gebraucht also auch diese?

ALK. Ja.

SOK. Gebraucht er auch die Augen, wenn er seine Arbeit verrichtet?

ALK. Ja.

SOK. Und der gebrauchende und was er gebraucht gestanden wir doch sei verschieden?

ALK. Ja.

SOK. Verschieden also sind der Schuster und der Leierspieler von den Augen und Händen die sie gebrauchen?

ALK. So scheint es.

SOK. Und nicht wahr, auch seinen ganzen Leib gebraucht der Mensch?

ALK. Freilich.

SOK. Und verschieden wer das Gebrauchende und was es gebraucht?

ALK. Ja.

SOK. Verschieden also ist auch der Mensch von seinem Leibe?

ALK. So scheint es.

SOK. Was ist also der Mensch?

ALK. Ich weiſs es nicht zu sagen.

SOK. Vielleicht aber wol, was das den Leib gebrauchende ist?

ALK. Ja.

SOK. Gebraucht ihn wol etwas anderes als die Seele?

130 ALK. Nichts anderes.

SOK. Indem sie ihn regiert doch wol?

ALK. Ja.

SOK. Und hierüber glaube ich wird wol niemand andrer Meinung sein?

ALK. Worüber?

SOK. Daſs der Mensch nicht eines von diesen dreien wäre?

ALK. Von welchen?

SOK.

Sok. Entweder die Seele oder der Leib, oder das Beiderlei dieses Ganze.

Alk. Ganz gewiſs.

Sok. Wir haben aber angenommen eben das den Leib regierende sei der Mensch.

Alk. Das haben wir angenommen.

Sok. Welches ist also der Mensch? regiert etwa der Leib sich selbst?

Alk. Keinesweges.

Sok. Und wir sagten auch er werde regiert?

Alk. Ja.

Sok. Dieser ist also nicht das, was wir suchen.

Alk. Es scheint nicht.

Sok. Aber regiert etwa das Beiderlei den Leib, und wäre dieses der Mensch?

Alk. Vielleicht wol.

Sok. Wol am allerwenigsten. Denn wenn das eine von beiden nicht regiert, so ist wol gar nicht auszusinnen, wie das Beiderlei regieren soll.

Alk. Richtig.

Sok. Wenn nun weder der Leib noch das Beiderlei der Mensch ist: so bleibt nur übrig daſs er entweder nichts ist, oder wenn etwas, der Mensch nichts anders sein könne als die Seele.

Alk. Offenbar wol.

Sok. Soll dir nun erst noch deutlicher bewiesen werden, daſs die Seele der Mensch ist?

Alk. Nein, beim Zeus, sondern dies dünkt mich hinreichend.

Sok. Ist es auch nicht ganz genau, sondern nur mäſsig: so genügt es uns schon. Denn ganz genau werden wir es nur wissen können,

wenn wir das gefunden haben, was wir jezt, weil es eine zu grofse Untersuchung wäre, vorbeigeassen haben.

Alk. Was denn?

Sok. Das wovon wir vorher sagten dafs es zuerst müsse gefunden werden, das Selbst Selbst. Jezt aber haben wir statt dieses Selbst Selbst nur das einzelne Selbst betrachtet was es ist. Und vielleicht werden wir damit ausreichen. Wenigstens werden wir wol niemals zugeben, dafs irgend etwas an uns wesentlicher wäre als die Seele.

Alk. Gewifs nicht.

Sok. Es ist also ganz recht dafür zu halten, dafs wenn wir mit einander reden, wir uns der Sprache bedienen mit der Seele für die Seele.

Alk. Allerdings.

Sok. Und dies war es also, was wir kurz vorher sagten, dafs Sokrates mit dem Alkibiades redend der Sprache sich bedient, nicht an dein Gesicht seine Reden richtend wie es scheint, sondern an den Alkibiades, dieser ist aber die Seele.

Alk. So scheint es mir.

Sok. Die Seele also befiehlt uns kennen zu lernen, wer da aufgiebt sich selbst zu kennen.

Alk. So zeigt es sich.

131 Sok. Wer also etwas von seinem Leibe kennt, der kennt das seinige aber nicht sich selbst.

Alk. So ist es.

Sok. Kein Arzt also kennt sich selbst, sofern er ein Arzt ist, und auch kein Meister der Leibesübungen als solcher.

Alk. Es scheint nicht.

Sok. Weit mehr also noch gefehlt daſs die Akkerleute oder die andern Handwerker sich selbst kennen sollten. Denn diese kennen noch nicht einmal das ihrige wie man sieht, sondern was noch weiter liegt als das ihrige, vermöge der Künste wenigstens die sie inne haben. Denn sie kennen nur das dem Leibe zugehörige wodurch dieser besorgt wird.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Wenn also die Besonnenheit darin besteht daſs man sich selbst kennt: so ist keiner von diesen besonnen vermöge seiner Kunst.

Alk. Nein, wie mich dünkt.

Sok. Darum werden auch diese Künste für niedrig gehalten, und nicht für Beschäftigungen eines edlen Mannes.

Alk. Ganz richtig.

Sok. Also noch einmal, wer den Leib besorgt, der besorgt nicht sich selbst sondern das Seinige.

Alk. So mag es wohl sein.

Sok. Wer aber nur das Geld, der besorgt weder sich selbst noch das seinige, sondern noch entfernteres als das seinige.

Alk. Das dünkt mich auch.

Sok. Also der Wucherer besorgt nicht mehr das seinige.

Alk. Richtig.

Sok. Wer also in des Alkibiades Leib verliebt ist, der ist nicht in den Alkibiades verliebt, sondern in etwas was dem Alkibiades gehört.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Wer aber in dich, der liebt deine Seele.

Alk. Nothwendig nach deiner Rede.

Sok. Und wer deinen Leib liebt, der geht ab und davon wenn er aufhört zu blühen?

Alk. Natürlich.

Sok. Wer aber die Seele liebt, der geht nicht ab so lange du dem Besseren nachstrebst.

Alk. Wahrscheinlich wol.

Sok. Bin ich nun nicht der nicht abgehende sondern bleibende, auch nachdem dein Leib verblüht ist, und die Andern fortgegangen sind?

Alk. Und wohl thust du daran, o Sokrates, und gehe nur ja nicht!

Sok. So bestrebe dich denn recht schön zu sein.

Alk. Das will ich mich bestreben.

Sok. Daſs es also mit dir so steht, daſs Alkibiades der Sohn des Kleinias wie wir sehen keinen Liebhaber weder gehabt hat noch hat, als nur einen allein, und das einen mit dem er zufrieden sein muſs, Sokrates den Sohn des Sophroniskos und der Phänarete.

Alk. Richtig.

Sok. Sagtest du nun nicht, ich sei dir nur um ein weniges zuvorgekommen indem ich dich anredete; denn du hättest mich zuerst darauf anreden gewollt um zu erfahren, weshalb doch ich allein mich nicht zurükzöge?

Alk. So war es freilich.

Sok. Dies also ist die Ursache, daſs ich
allein dein Liebhaber war, die andern aber nur
des deinigen. Das deinige nun nimmt ab an
Schönheit, du selbst aber fängst erst an zu blü-
hen. Und wenn du nur jezt nicht von dem
132 Volke der Athener verdorben oder häſslicher
wirst, werde ich dich nicht verlassen. Denn das
besorge ich nur am meisten, daſs du uns nicht
etwa ein Volksliebhaber werdest, und dadurch
verderbest; denn gar vielen und guten ist das
schon begegnet unter den Athenern. Denn

schön ist von Larve des grofsmüthigen Helden Erechtheus Volk, aber ausgezogen mufs man es sehen. Gebrauche also ja die Vorsicht, die ich dir anrieth.

Alk. Welche doch?

Sok. Uebe dich zuerst, o Bester, und lerne, was du mufst gelernt haben, um an die Angelegenheiten der Stadt zu gehn; ohne das aber nicht, damit du mit guten Gegenmitteln versehen gehest und dir nichts übles begegne.

Alk. Du scheinst mir sehr gut zu reden, o Sokrates! aber versuche nun auch mir zu erklären, auf welche Weise wir denn nun für uns selbst sollen Sorge tragen?

Sok. Soviel ist uns doch schon im voraus bestimmt, was wir nemlich sind darüber sind wir doch ganz einig. Wir fürchteten aber dafs wenn wir dieses verfehlten, wir ohne es zu wissen für etwas anderes sorgen könnten als für uns.

Alk. So ist es.

Sok. Nächstdem auch dafs wir für die Seele sorgen und auf diese sehn müssen.

Alk. Offenbar.

Sok. Für Leib aber und Vermögen die Sorge Andern überlassen.

Alk. Wie anders?

Sok. Wie können wir aber dies am genausten kennen lernen? denn wenn wir dies kennen, werden wir auch uns selbst kennen, wie es scheint. Haben wir etwa bei den Göttern nur nicht recht verstanden, was der eben erwähnte delphische Spruch sehr gut sagt?

Alk. Welcher doch? und was hast du in Gedanken, Sokrates?

Sok. Ich will dir sagen was ich glaube, dafs dieser Spruch meint und uns anräth. Und

es mag wol nicht recht viel Beispiele dazu geben sondern am Gesicht allein.

Alk. Wie meinst du das?

Sok. Ueberlege auch du es. Wenn jemand unserm Auge wie einem Menschen den Rath gäbe, und sagte, Besieh dich selbst; wie würden wir doch glauben daſs er das fordere? nicht daſs es dahin schauen sollte wohinein ein Auge schauend sich selbst sehen würde?

Alk. Offenbar.

Sok. So laſs uns denn bedenken, in welches unter allen Dingen schauend wir doch jenes und uns selbst erbliken würden?

Alk. Offenbar, o Sokrates, in Spiegel und dergleichen.

Sok. Richtig gesprochen. Ist aber nicht auch für das Auge das womit wir eigentlich sehen eben so etwas?

Alk. Freilich.

Sok. Denn du hast doch bemerkt, daſs wenn jemand in ein Auge hineinsieht, sein Gesicht in der gegenüberstehenden Sehe erscheint wie in einem Spiegel, als das Abbild des hineinschauenden.

133 Alk. Ganz richtig.

Sok. Ein Auge also welches ein Auge betrachtet, und in das edelste desselben hineinschaut womit es sieht, würde so sich selbst sehn.

Alk. Das ist offenbar.

Sok. Wenn es aber auf irgend einen andern Theil des Menschen sähe oder auf irgend ein anderes Ding auſser jenem dem es ähnlich ist, wird es nicht sich selbst sehen.

Alk. Richtig.

Sok. Wenn also ein Auge sich selbst schauen will, muſs es in ein Auge schauen, und

zwar in den Theil desselben in welchem die Tugend des Auges eigentlich wohnt. Und dies ist doch der Augapfel?

Alk. So ist es.

Sok. Muſs nun etwa eben so, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen? und am meisten in den Theil derselben welchem die Tugend der Seele einwohnt die Weisheit, und in irgend etwas anderes dem dieses ähnlich ist?

Alk. So dünkt es mich wenigstens, o Sokrates.

Sok. Haben wir nun wol etwas anzuführen was göttlicher wäre in der Seele als das worin das Wissen und die Einsicht sich findet?

Alk. Das haben wir nicht.

Sok. Dem göttlichen also gleicht dieses in ihr, und wer auf dieses schaute und alles göttliche erkennte Gott und die Vernunft, der würde so auch sich selbst am besten erkennen.

Alk. So scheint es.

Sok. Das sich selbst kennen aber gestanden wir doch ein sei Besonnenheit.

Alk. Freilich.

Sok. Wenn wir nun uns selbst nicht kennen und nicht besonnen sind, können wir dann wol wissen was für uns gut und übel ist?

Alk. Wie sollte das auch nur möglich sein, o Sokrates!

Sok. So mag es wol unmöglich sein wenn man den Alkibiades nicht kennt, das ihm gehörige zu kennen, daſs es ihm gehört?

Alk. Unmöglich allerdings beim Zeus.

Sok. Also auch das unsrige nicht, daſs es das unsrige ist wenn nicht einmal uns selbst?

Alk. Wie sollten wir auch!

Sok. Und wenn nicht das unsrige, dann auch wol nicht das was zu dem unsrigen gehört?

Alk. Nein scheint es.

Sok. Also haben wir wol nicht ganz richtig eingeräumt was wir eben einräumten es gebe einige, die zwar sich selbst nicht kennten aber das ihrige doch. Sondern nicht einmal das des ihrigen: denn dies alles zu verstehen scheint nur einer und derselben Kunst anzugehören, sich, das seinige und das des seinigen.

Alk. So muſs es wol sein.

Sok. Wer sich nun aber auf das seinige nicht versteht, muſs sich wol auch auf das der Andern eben so nicht verstehn.

Alk. Wie anders?

Sok. Und wenn nicht auf das der Anderen, wird er sich auch auf das der Staaten nicht verstehen.

Alk. Nothwendig nicht.

Sok. Also könnte auch ein solcher Mann kein Staatsmann werden?

Alk. Wohl nicht.

Sok. Ja auch nicht einmal ein Hauswirth?

Alk. Wol nicht.

Sok. Und wird gar nie wissen was er thut?

Alk. Freilich wol nicht.

134 Sok. Und der nicht wissende, wird der nicht fehlen?

Alk Freilich.

Sok. Und wenn er fehlt, wird er dann nicht schlechte Geschäfte machen für sich und öffentlich?

Alk. Wie sollte er nicht?

Sok. Und wer schlechte Geschäfte macht, ist der nicht elend dran?

Alk. Gar sehr.

Sok. Und wie die, für die ein solcher Geschäfte macht?

Alk. Auch diese.

Sok. Es ist also nicht möglich, wenn einer nicht besonnen ist und gut, daſs er glükselig sei?

Alk. Nicht möglich.

Sok. Also sind die schlechten unter den Menschen elend?

Alk. Gar sehr.

Sok. Also auch nicht wer reich wird, wird des Elends entledigt, sondern wer besonnen wird?

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Also nicht Mauern und Kriegsschiffe und Werfte brauchen die Städte, o Alkibiades, wenn sie glüklich sein sollen, noch auch Volksmenge oder Gröſse ohne Tugend.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Wenn du also die Geschäfte der Stadt recht und schön verwalten willst, muſst du den Bürgern Tugend mittheilen.

Alk. Wie sollte ich nicht.

Sok. Kann einer aber wol mittheilen was er nicht hat?

Alk. Und wie?

Sok. Dies also muſst du dir zuerst anschaffen, Tugend, und jeder der nicht nur besonders sich und seine Angelegenheiten regieren und besorgen will, sondern auch die Stadt und ihre Angelegenheiten.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Nicht also Macht und Gewalt muſst du dir zu erwerben suchen um zu thun was du willst, auch nicht der Stadt, sondern Gerechtigkeit und Besonnenheit.

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Denn nur gerecht handelnd und besonnen werdet ihr, du und die Stadt, gottgefällig handeln.

Alk. Wahrscheinlich wol.

Sok. Und so werdet ihr, wie wir in dem vorigen sagten, in das göttliche und glänzende schauend handeln.

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Und dahin sehend werdet ihr dann euch selbst und das was euch gut ist erblikken und erkennen.

Alk. Ja.

Sok. Und also werdet ihr recht und wohl handeln.

Alk. Ja.

Sok. Und wenn ihr denn so handelt, will ich euch wol Bürgschaft leisten, daſs ihr wahr und gewiſs glüklich sein werdet.

Alk. Und du bist ein sicherer Bürge.

Sok. Handelt ihr aber ungerecht, so sehet ihr auf das ungöttliche und dunkle, wie man schlieſsen muſs, und werdet eben so handeln und euch selbst nicht kennen.

Alk. Das leuchtet ein.

Sok. Denn wenn einer, o lieber Alkibiades, Macht hat zu thun was er will, und Vernunft nicht hat, was wird ihm wahrscheinlich begegnen, einzelnem sowol als Staat? wie wenn ein Kranker Macht hat zu thun was er will, ärztlichen Verstand aber nicht hat, sondern mit Gewalt alles durchsezt, daſs ihn keiner zurechtwei-
135 sen kann, was wird sich wol ereignen? nicht vermuthlich daſs er seinen Leib wird zu Grunde richten?

Alk. Du hast Recht.

Sok. Und wie in einem Schiffe? wenn einer Macht hätte zu thun was ihm gut dünkt,

der steuermännischer Vernunft und Tüchtigkeit ganz beraubt wäre, siehst du wol was ihm und seinen Mitschiffenden begegnen wird?

Alk. Ich wohl, daſs sie alle können zu Grunde gehn.

Sok. Wird nicht auch eben so im Staat und überall sonst der Herrschaft und Eigenmacht der es an Tugend gebricht das Uebelbefinden folgen?

Alk. Nothwendig.

Sok. Also keine willkührliche Gewalt, o bester Alkibiades, muſst du weder dir verschaffen noch der Stadt, wenn ihr wollt glüklich sein, sondern Tugend.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Und ehe er Tugend hat ist es besser von einem bessern regiert zu werden als zu regieren nicht nur einem Knaben, sondern auch einem Mann.

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Und das bessere ist doch auch schöner?

Alk. Ja.

Sok. Und das schönere auch geziemender?

Alk. Wie sollte es nicht?

Sok. Also dem schlechten ziemt es zu dienen; denn es ist ihm besser?

Alk. Ja.

Sok. Etwas knechtisches also ist die Schlechtigkeit?

Alk. Es zeigt sich.

Sok. Und etwas adeliches die Tugend?

Alk. Ja.

Sok. Fliehen aber, o Freund, muſs man doch das knechtische?

Alk. Am meisten wol.

Sok. Wie meinst du nun daſs du beschaffen bist? adelich oder nicht?

Alk. Das glaube ich jezt gar sehr zu merken.

Sok. Weiſst du nun, wie du dem entfliehn sollst, was jezt mit dir ist, damit wir es doch nicht nennen an einem treflichen Manne?

Alk. Ich weiſs wol.

Sok. Wie denn?

Alk. Wenn du willst, o Sokrates.

Sok. Das sagst du nicht recht, o Alkibiades.

Alk. Wie muſs ich denn sagen?

Sok. Wenn Gott will.

Alk. Das sage ich also. Und überdies sage ich noch dieses, daſs wir nun wol gar unsere Gestalt vertauschen werden, o Sokrates, ich die deinige annehmend und du die meinige. Denn es kann nicht fehlen, daſs ich dich nicht überall begleiten sollte von diesem Tage an und du von mir begleitet werden.

Sok. Meine Liebe also, o Bester, wird wenig von einem Kranich unterschieden sein, wenn sie bei dir eine junge Liebe wird flügge gemacht haben, und dann selbst wieder von dieser gepflegt werden.

Alk. Aber so verhält es sich doch. Und will ich von jezt anfangen mich der Gerechtigkeit zu befleiſsigen.

Sok. Und ich wollte du brächtest es auch zu Stande. Aber ich zittere, nicht als ob ich deiner Natur miſstrauete, sondern nur indem ich die Stärke der Stadt erwäge, ob sie nicht dich und mich überwältigen wird.

MENEXENOS.

Einleitung.

Niemand wird sich wol wundern, dies kleine Werk nicht in der Reihe der eigentlich philosophischen Schriften des Platon aufgeführt zu finden, in die es, weil auch durchaus kein philosophischer Gegenstand darin abgehandelt ist, eben so wenig gehören kann als etwa die Vertheidigungsrede des Sokrates. Allein von dieser liegt doch die Veranlassung zu Tage; was aber den Platon vermocht haben kann, in einer späteren Zeit sich in die ihm ganz fremde Gattung der eigentlichen Staatsrede zu wagen, das mag leicht für uns nicht mehr möglich sein zu bestimmen, wenigstens erscheint uns in dem Werke selbst nichts, was dem vermuthenden Scharfsinn eine bestimmte Richtung geben könnte. Dafs die Rede in eine Beziehung gesezt wird mit der Standrede des Perikles, welche uns Thukydides aufbewahrt hat, ist allerdings sichtlich: allein wenn Sokrates beide auf eine Verfasserin die Aspasia zurükführt, so ist das ein Scherz, aus dem wol nicht leicht jemand etwas ernsthaftes zu machen weifs; und wenn er sagt, die spätere Standrede enthalte manches, was in der früheren sei übergangen worden, so ist auch das kein sehr brauchbarer Fingerzeig, indem die Richtung beider Reden so durchaus ver-

schieden ist, dafs man nicht sieht, warum doch auch die andere das sollte enthalten haben, was wir in der einen finden, und man liefse sich dies eher gefallen, wenn es das Urtheil eines Späteren wäre, dem es schon ein Gesez gewesen, dafs eine solche Rede mit dem Lobe aller Grofsthaten des athenischen Volkes von Anbeginn anheben müsse.

Etwas anderes was Jedem leicht beifällt ist, dafs Platon vielleicht auch hier ein Gegenstük habe aufstellen gewollt zu einer Rede des Lysias; und in der That, wenn wir die Standrede dieses Rhetors für denselben Fall mit der unsrigen vergleichen, so ist eine grofse Aehnlichkeit in der Anordnung und eine eben so grofse Verschiedenheit im Charakter und der Ausführung nicht zu verkennen. Was bei Lysias lose aneinanderhängt, ist hier durch bestimmt ausgesprochene Begriffe gebunden, deren Zusammenhang mittelst stark herausgehobener Wortklänge dem Hörer eingeprägt wird; das weichliche in der Klage ist ersezt durch die männliche Ermahnung, und der ganzen Rede zugleich ein höherer Zwek untergelegt. Allein wenn dieser Gegensaz eigentliche Absicht gewesen wäre: sollte nicht Platon, der so gut zu winken weifs, in dem Gespräch welches die Rede einfafst irgendwie darauf gedeutet haben?

Wenn uns nun dies auch im blofsen läfst: wollen wir vielleicht sagen, Platon habe durch eine solche Rede thätig antworten gewollt auf den etwanigen Vorwurf, sein Unwillen gegen die Redekunst rühre her aus dem Unvermögen selbst Reden zu verfertigen, welches scherzhafter Weise so oft in seinen Gesprächen Sokrates bekennen mufs? und er habe hiezu vornemlich diese Gelegenheit gewählt, weil in dem korin-

thischen

thischen Kriege einer seiner Freunde den Tod gefunden? Ja er habe sogar dieser Ausstellung zu Liebe selbst die bitter getadelte schmeichlerische Seite der verderblichen Kunst geübt, indem in der Geschichtserzählung, die hier gegeben wird, immer nur das Schöne herausgehoben ist, und alle Fehler des Staates in den dunkelsten Schatten zurüktreten, namentlich aber die späteren Verhältnisse mit dem Nationalfeind der Hellenen, dem Perserkönig, auf eine Weise beschönigt und dargestellt werden, die sich schwerlich geschichtlich rechtfertigen läſst. Darum behandle es auch Sokrates als etwas so leichtes, dem Volke vor dem Volke zu schmeicheln, und darum auch sei die Rede der Aspasia zugeschrieben, die ja wol erfahren sein muſste in der Kunst des verführerischen Schmukkes. Aber eben so könnte wol ein Anderer sagen, wie Platon im Philebos seine übertriebene Polemik gegen die Redekunst zurüknehme, so habe er es hier schon früher durch die That gethan. Denn in der That sei der Menexenos nichts anderes als ein Versuch, alle solche Reden, worin gewöhnlich nur dem Volk geschmeichelt wurde, zu veredeln; von dieser Schmeichelei nemlich sei hier nur der Schein beibehalten, und es leuchte überall das Bestreben hervor, die wahre Idee des Athenischen Volkes und Staates recht lebendig zum Bewuſstsein zu bringen, um so dem Vaterlandssinn eine höhere Richtung zu geben. Und ein dritter wiederum könnte den Versuch machen, unser Gespräch lieber in einem andern Sinne an das Gastmahl anzuknüpfen, als in diesem an den Philebos. Indem er sich nemlich darauf beriefe, wie schwer das Ganze zu erklären sei, wenn man es ernsthaft nähme, und wie selbst das, womit es dem Platon am meisten

müſste Ernst gewesen sein, nemlich die Ermahnung zur Tugend, selbst diese durch Wiederholung und Spielerei aus allem Ernst herausgearbeitet sei, könnte er versuchen, es vornemlich als eine scherzhafte Nachahmung rhetorischer Manieren darzustellen, und wer weiſs wieviel ein Kenner, der hievon schon einen Wink gegeben, mit einer groſsen Belesenheit in den Rednern und den Nachrichten über sie ausgerüstet für diese Ansicht anführen könnte, gründlicheres und mannigfaltigeres gewiſs als was Dionysios sagt, der uns nur an den Gorgias, Likymnos und Polos, und einmal beiläufig an den Agathon erinnert.

Doch mag Jeder was uns betrifft in der Rede soviel Ernst oder Scherz finden als er will, und nach eignem Sinne aussinnen, was Platon damit gewollt habe, wenn wir nur dieses retten könnten, daſs man dem Gespräch welches die Rede einfaſst nicht gleichen Werth und gleiches Ansehn mit ihr selbst beilegte. Zwar wissen wir wol, daſs auch der Eingang von Vielen ist schön gefunden und bewundert worden. Allein wie vielem unplatonischen ist das nicht widerfahren, wenn es einmal unter Platons Namen aufgetreten war. Gewiſs wenigstens wenn Platon auch dieses geschrieben hat, ist es seiner nicht sonderlich würdig. Schon wegen der bereits gerügten Unterlassung, daſs sie uns auch nicht im mindesten auf die Spur hilft über die eigentliche Bedeutung des Ganzen, verdient diese dialogische Einfassung Tadel; aber auch sonst wird sich wol kein Kenner ergözen an der plumpen Ehrerbietigkeit des Menexenos, der nur wenn Sokrates es erlaubt die öffentlichen Angelegenheiten ergreifen will, und an der verfehlten Art wie Sokrates meint, er müsse wol ein groſser Redner

sein wegen des Unterrichts der Aspasia, und an dem platten Scherz, daſs er beinahe Schläge bekommen hätte wegen schlechten Lernens, oder daſs er auch wol nakend tanzen würde dem Menexenos zu Liebe. Gewiſs ist der Verdacht sehr verzeihlich, daſs diese Einfassung vielleicht von einem Andern herrühre, der gern ein Gespräch machen wollte aus der Rede, und meinte, ein Platonisches Erzeugniſs könne doch ganz ohne den Sokrates unmöglich in die Welt gehen. Ein solcher kann dann leicht der Diotima die Aspasia, und manches manchem andern ziemlich plump nachgebildet haben, und so auch unbedachter Weise in den Anachronism gerathen sein, mit dem doch alle andere platonische gar nicht zu vergleichen sind, daſs nemlich Sokrates eine Rede hält, die sich ganz und gar auf etwas erst lange nach seinem Tode erfolgtes bezieht, und daſs er diese Rede von der Aspasia haben will, die noch lange vor ihm muſs gestorben sein. Und so wäre denn auch nichts ernsthaftes darin zu suchen, daſs Sokrates noch mehr solche Staatsreden aus dem Munde seiner Lehrerin verheiſst.

MENEXENOS.

Sokrates. Menexenos.

234 Sok. Vom Markte, Menexenos, oder woher sonst?

Men. Vom Markt, o Sokrates, und aus der Rathsversammlung.

Sok. Was hast du doch bei der Rathsversammlung? Oder offenbar glaubst du mit deiner Bildung und Weisheit am Ende zu sein, und weil du weit genug bist, gedenkst du dich nun zu dem höheren zu wenden, und unternimmst, du Wundervoller, über uns Alte zu herrschen in solcher Jugend, damit euer Haus nicht ermangele uns immer einen Berather zu geben.

Men. Wenn du es zugiebst, o Sokrates, und mir räthst an der Regierung Theil zu nehmen, so will ich danach streben, sonst aber nicht. Jezt aber ging ich in die Rathsversammlung, weil ich erfahren, daſs der Rath einen wählen würde, der den Gebliebenen die Standrede halten sollte. Denn du weiſst, daſs sie ein öffentliches Begräbniſs feiern wollen.

Sok. Freilich! aber wen haben sie gewählt?

Men. Keinen; sondern sie haben es auf Morgen verschoben. Ich glaube indeſs, Archinos oder Dion wird gewählt werden.

Sok. Es ist doch von gar vielen Seiten eine herrliche Sache, Menexenos, im Kriege zu bleiben. Denn ein schönes und prachtvolles Leichenbegängniſs bekommt, wer auch als ein armer Mann gestorben ist, und auch gelobt wird wer auch nichts taugt, und das von weisen Männern die nicht aufs gerathewol loben, sondern schon lange vorher ihre Reden angeordnet haben, und die so vortreflich loben, daſs sie was Jeder und was er auch nicht gehabt hat ihm
nachrühmend mit dem herrlichsten Schmuk der 235
Worte verziert unsere Seelen bezaubern, indem sie den Staat auf alle Weise verherrlichen, und die im Kriege gebliebenen und unsere Vorfahren insgesammt ja auch uns selbst preisen, die wir noch leben. So daſs ich wenigstens, o Menexenos, mich ganz herrlich befinde wenn ich von ihnen gerühmt werde, und jedesmal ganz versunken stehe im Zuhören und bezaubert, meinend ich sei zusehends gröſser und edler und treflicher geworden. Und wie denn gröſstentheils manche Fremde mich begleiten und mit mir zuhören, werde ich gegen die zusehends vornehmer; denn auch ihnen dünkt mich begegnet dasselbe mit mir und der ganzen Stadt, daſs sie ihnen viel wundervoller erscheint als zuvor, weil sie von dem Redner überzeugt sind. Und dieses Selbstgefühl bleibt mir wol länger als drei Tage; so einsiedeln kann sich die Rede und der Ton des Redners in den Ohren, daſs ich mich kaum am vierten oder fünften Tage wieder besinne und merke wo in der Welt ich bin, so lange aber glaube ich fast in der Seligen Inseln zu wohnen, so geschikt sind unsere Redner.

Men. Immer bespöttelst du die Redner, o Sokrates. Diesmal aber denke ich soll der

Gewählte nicht allzuwohl daran sein. Denn mit der Wahl ist es so plözlich gekommen, daſs wer reden soll es fast wird unvorbereitet thun müssen.

Sok. Woher doch, Bester? Jeder von diesen hat ja seine Reden immer schon fertig; und dergleichen wäre ja auch unvorbereitet nicht einmal schwer. Ja wenn man Athener sollte vor Peloponnesiern rühmen, oder Peloponnesier vor Athenern, da bedürfte es wol eines guten Redners um zu überreden und Beifall zu ſinden; wenn einer aber vor denen seine Kunst geltend zu machen hat, die er zugleich rühmt, da dünkt es mich nichts groſses gut zu reden.

Men. Meinst du nicht, o Sokrates?

Sok. Gar nicht, beim Zeus.

Men. Glaubst du wol selbst im Stande zu sein zu reden, wenn du müſstest, und der Rath dich wählte?

Sok. Von mir wäre es wol gar nicht zu wundern, Menexenos, daſs ich im Stande wäre die Rede zu halten, der ich eine gar nicht schlechte Lehrerin habe in der Redekunst, sondern die auch viele andere und trefliche Redner gebildet hat, einen aber der es allen Hellenen zuvorthut den Perikles.

Men. Wer ist die? oder meinst du wol die Aspasia?

Sok. Die meine ich, und dann auch Konnos, den Sohn des Metrobios. Denn diese beiden sind meine Lehrer, er in der Tonkunst, sie in
236 der Redekunst. Von einem so erzogenen Manne ist wol nicht zu verwundern wenn er gewaltig ist im Reden. Aber wer auch minder gut als ich unterrichtet wäre, etwa von Lampros in der

Tonkunst und in der Redekunst von Antiphon dem Rhamunsier, auch ein solcher müſste immer noch, wenn er Athener unter Athenern lobte, Beifall finden.

Men. Und was würdest du wol zu sagen wissen, wenn du die Rede halten müſstest?

Sok. Ich von mir selbst wol nichts. Aber der Aspasia habe ich noch gestern zugehört wie sie eine Standrede für eben diesen Fall vortrug. Sie hatte nemlich gehört eben was du sagst, daſs die Athener einen Redner dazu wählen wollten; da hat sie mir dann vorgetragen einiges aus dem Stegreif, wie man es sagen müſste, anderes auch wol früher überlegtes, als sie, denke ich, jene Standrede ausarbeitete, welche Perikles hielt, so daſs sie hier einiges dort übrig gelassene zusammenkittete.

Men. Könntest du dich wol erinnern was Aspasia sagte?

Sok. Wenn ich nicht ganz dumm bin; denn ich habe es ja von ihr gelernt, und hätte beinahe Schläge bekommen wenn ich etwas vergaſs.

Men. Warum trägst du es also nicht vor?

Sok. Daſs mir die Meisterin nur nicht zürnt, wenn ich ihre Reden ausbringe.

Men. Gewiſs nicht, o Sokrates; sondern sprich nur. Du wirst mir den gröſsten Gefallen erweisen, magst du nun eine Rede der Aspasia vortragen, oder wessen sonst; allemal sprich nur.

Sok. Aber du wirst mich auslachen, wenn ich alter Mann dir vorkomme, als triebe ich Kinderei.

Men. Keinesweges, Sokrates, sondern sprich nur auf jede Weise.

Sok. Dir mufs ich freilich gefällig sein;
und es fehlt wenig wenn du haben wolltest ich
sollte mich entkleiden und tanzen dafs ich es
thäte: da wir ja allein sind. So höre denn.
Sie redete nemlich, wie ich glaube, indem sie
ihre Rede anhub von den Verstorbenen selbst,
also.

Der That nach haben diese nun was ihnen
gebührt, und gehen nachdem es vollbracht ist
ihren bestimmten Weg, geleitet alle gemeinsam
von der Stadt und jeglicher insbesondere von
den seinigen. Durch Rede aber gebietet das
Gesez den Männern die noch fehlende Ehre zu
erzeigen, und das gebührt sich. Denn nach
wolverrichteten Thaten erwirbt wolgesprochene
Rede den Thätern Gedächtnifs und Ehre bei den
Hörern. Es bedarf also eines solchen Vortra-
ges, welcher den Verstorbenen selbst rühmlich
nachrede, den Lebenden aber gelinde zurede,
Kinder nemlich und Brüder, es jenen in der
Tugend nachzuthun ermahnend, Väter aber und
Mütter, oder wenn ihnen noch höhere Vorfah-
ren zurükgeblieben sind, diese beruhigend.
Welches wäre uns nun wol ein solcher Vortrag,
oder womit könnten wir am besten anfangen
237 wakkere Männer zu loben, welche im Leben
den ihrigen zur Freude gereichten durch ihre
Tugend, und nun den Tod für das Heil der Le-
benden überkommen haben? Mich dünkt nun
man müsse der Natur nach, wie sie gut gewesen
sind, so auch sie loben. Gut aber sind sie ge-
worden wegen ihrer Abkunft von Guten. Ihre
Wohlgeborenheit also lafst uns zuerst verherrli-
chen; zum zweiten dann ihre Auferziehung
und Unterweisung, und nach diesem ihrer Tha-
ten Verrichtung darstellen, wie herrlich und

dess allen würdig sich diese bewährt. Zu ihrer Wohlgeborenheit nun gehörte zuerst die Herkunft ihrer Vorfahren, welche nicht eine auswärtige ist, noch diese ihre Nachkommen ausweiset als Hintersassen im Lande, weil jene anderwärts hergekommen, sondern als wahrhaft Eingeborne und die in der That in ihrem Vaterlande wohnen und leben, und nicht von einer Stiefmutter Auferzogene wie Andere, sondern als von einer Mutter von dem Lande in welchem sie wohnten, und die jezt nach ihrem Ende in dem verwandten Schooss ihrer Gebärerin und Ernährerin wieder aufgenommen liegen. Darum ist es am billigsten zuerst die Mutter selbst zu preisen, denn so findet sich von selbst auch Jener Wohlgeborenheit gepriesen. Werth aber ist dieses Land wol von allen Menschen gepriesen zu werden nicht allein von uns, auch auf vielerlei andere Weise zuerst aber und um des grössten willen, weil es von den Göttern geliebt ist; und dieser Rede giebt Zeugniss der über sie entzweieten Gottheiten Streit und Vergleich. Welches also die Götter gerühmt haben, wie sollte das nicht billig von allen Menschen insgesammt gerühmt werden? Und der zweite Ruhm desselben wäre mit Recht dieser, dass in jener Zeit in welcher jegliches Land hervorbrachte und erzeugte allerlei Lebendiges, fleischfressende Thiere und grasfressende, in dieser das unsrige wilde Thiere nicht erzeugte und sich rein von ihnen erhielt, von allen Lebendigen aber sich auswählte und erzeugte den Menschen, als dasjenige, welches an Verstand alle übrigen übertrifft und um Recht und Götter allein weiss. Für diese Rede aber dass dieses Land hier ihre und unsere Vorfahren erzeugt

hat, ist dieses ein groſser Beweis. Jedes Gebährende nemlich hat angemessene Nahrung für das Geborene; woran auch jede Frau zu unterscheiden ist, ob sie in der That geboren hat oder nicht, sondern das Kind sich nur unterschiebt, wenn sie nicht lebendige Nahrung hat für das erzeugte. Und eben hiedurch legt unser Mutterland einen deutlichen Beweis ab, daſs es Menschen gezeugt hat. Denn dies allein brachte schon damals und zuerst menschliche Nahrung hervor, die Frucht des Weizens und der Gerste, wovon sich das menschliche Ge-
238 schlecht am schönsten und besten nährt; so daſs gewiſs dieses Geschlecht der Lebendigen von ihm selbst erzeugt ist. Und mehr noch von der Erde als von einer Frau muſs man solche Beweise annehmen. Denn die Erde hat nicht den Frauen nachgeahmt Schwangerschaft und Geburt, sondern diese ihr. Diese Frucht aber hat es nicht vorenthalten, sondern sie auch den übrigen mitgetheilt. Nächstdem hat es auch die Erzeugung des Oels dieses Balsams für Mühen seinen Sprößlingen hinterlassen. Und nachdem es sie so ernährt und aufgezogen zur Mannbarkeit hat es ihnen zu Herrschern und Lehrern Götter herbeigeführt, deren Namen uns hier ziemt zu übergehen. Denn wir wissen, welche von ihnen unser Leben angeordnet haben sowol für das tägliche Bedürfniſs durch die erste Anweisung in Künsten als auch für die Beschüzung des Landes durch Unterricht in Verfertigung und Gebrauch der Waffen. Also erzeugt und unterrichtet haben dieser Vorfahren hier gewohnt und eine Staatsverfassung angeordnet, deren billig ist hier mit wenigem zu erwähnen. Denn die Staatsverfassung ist die Erziehung der Men-

schen, die gute treflicher, die entgegengesezte
schlechter. Wie nun in einer treflichen Verfas-
sung unsere Vorfahren aufgezogen worden, ist
nothwendig zu zeigen, vormöge deren sowol
jene gut wurden als auch die heutigen es sind,
zu denen auch diese Verstorbenen gehören.
Denn dieselbe Verfassung war damals wie jezt
aristokratisch, auf welche Weise wir uns jezt re-
gieren und auch die ganze Zeit von damals an
gröſstentheils. Zwar nennt der eine sie eine
Volksherrschaft, der andere anders, wie es
jedem beliebt, in Wahrheit aber ist sie eine
Herrschaft der Besseren mit dem guten Willen
des Volks. Denn Könige hatten wir ja immer
bald erbliche bald gewählte, das Meiste hängt
aber ab in der Stadt von dem Volke, welches
Aemter und Gewalt denen giebt, die ihm jedes-
mal dünken die Besten zu sein, und weder
durch Schwächlichkeit noch durch Armuth noch
durch der Väter Unberühmtheit ist irgend einer
ausgeschlossen noch auch begünstiget durch das
Gegentheil wie in anderen Staaten, sondern nur
die eine Bestimmung giebt es, wer im Rufe
steht weise und tüchtig zu sein, der hat den
Vorzug und regiert. Ihren Grund aber hat bei
uns diese Verfassung in der Gleichheit der Ge-
burt. Denn andere Staaten sind aus vielerlei
und ungleichen Menschen gebildet, daher auch
ihre Verfassungen die Ungleichheit darstellen
in willkührlicher Herrschaft eines Einzelnen
oder Weniger. Sie sind daher so eingerichtet,
daſs Einige die Andern für Knechte und diese
jene für Herren halten. Wir aber und die un-
srigen von Einer Mutter alle als Brüder entspros- 239
sen begehren nicht Knechte oder Herren einer
des andern zu sein; sondern die natürliche

Gleichbürtigkeit nöthiget uns auch Rechtsgleichheit gesezlich zu suchen, und keinem andern uns einander unterzuordnen als dem Rufe der Tugend und Einsicht. Daher denn dieser und unsere Väter und diese selbst in aller Freiheit auferzogen und edel schon geboren viele und schöne Thaten ausgeübt haben vor allen Menschen sowol jeder für sich als im öffentlichen Leben, indem sie sich immer verpflichtet hielten um der Freiheit willen sowol mit Hellenen für Hellenen zu streiten als auch mit Barbaren für alle Hellenen insgesammt. Wie sie nun den Eumolpos und die Amazonen als diese das Land feindlich überzogen und noch frühere abgewehrt, und wie sie den Argeiern geholfen gegen die Kadmeer, und den Herakliden gegen die Argeier, dies nach Würden durchzugehn ist die Zeit zu kurz, und auch Dichter haben schon aufs herrlichste die Tugend jener Zeiten mit der Tonkunst Hülfe besingend Allen kund gemacht. Wollten wir nun unternehmen dasselbige in bloſser Rede darzustellen, so dürften wir wol nur als die zweiten erscheinen. Dieses also glaube ich deshalb übergehn zu dürfen, da es auch ohnedies schon seine Gebühr hat. Was aber hohes hohen Ruhm noch keinem Dichter gebracht hat und noch in Gefahr der Vergessenheit schwebt, hievon dünkt mich Erwähnung thun zu müssen, lobpreisend und Andere anwerbend daſs sie es in Gesängen und anderer Dichtung niederlegen würdig der Thäter. Was ich aber meine, dahin gehört daſs zuerst den Perser, der über Asien herrschte und Europa unterjochen wollte, die Abkömmlinge dieses Landes und unsere Voraltern abgehalten haben, welches billig zuerst zu erwähnen und

ihre Tugend zu preisen ist, und so will ich es
auch. Man muſs sie aber betrachten, wenn man
sie gehörig rühmen will, in jene Zeit sich in
der Rede versezend als ganz Asia schon dem
dritten Könige gehorchte, von welchen der
erste Kyros, nachdem er die Perser seine Lands-
leute befreit, durch seine Klugheit zugleich die
Meder ihre Herren unterwarf, und das übrige
Asia bis gen Aegypten beherrschte, sein Sohn
aber auch Aegypten und Lybien soviel davon
konnte durchzogen worden, der dritte aber
Dareios durch seine Landmacht das Reich bis zu
den Skythen ausdehnte, mit seinen Schiffen aber
das Meer und die Inseln beherrschte, so daſs
auch keiner mehr gedachte sein Widersacher zu
sein, sondern aller Menschen Sinne in Knecht- 240
schaft gehalten waren. So viele und groſse und
streitbare Geschlechter hatte der Perser Macht
sich unterworfen. Da nun Dareios gegen uns
und die Eretrier Klage hatte wegen des Ueber-
falls von Sardes, so nahm er diesen Vorwand
und sandte funfzig Myriaden in Schiffen und
dreihundert Kriegsschiffe, und sagte, Datis ihr
Anführer müsse ihm die Eretrier und Athener
mitbringen, wenn er seines Kopfes sicher sein
wolle. Der nun schiffte nach Eretria gegen
Männer, welche unter den Hellenen damals zu
den vorzüglichsten gehörten im Kriegswesen
und nicht schwach an Zahl; diese bezwang er
in drei Tagen, und durchsuchte ihr ganzes Land,
damit ihm keiner entkäme auf folgende Weise.
Seine Kriegsmänner nemlich, nachdem sie die
Grenzen von Eretria erreicht hatten, stellten
sich von einem Meere zum andern mit ver-
schlungenen Händen, und durchzogen so das
ganze Land, damit sie dem König sagen könn-

ten, daſs ihnen keiner entkommen wäre. Mit demselben Vorhaben nun zogen sie von Eretria gen Marathon, als könne es ihnen nicht fehlen, die Athener auf die gleiche Weise wie die Eretrier bezwungen fortzuführen. Hiebei nun wie jenes vollbracht und dieses begonnen wurde half weder den Eretriern irgend ein Hellene noch den Athenern, die Lakedämonier ausgenommen, und diese kamen erst den Tag nach der Schlacht. Alle andern waren in Schrekken gesezt und hielten sich ruhig mit der Sicherheit des Augenbliks zufrieden. Und dieses vor Augen habend kann nun jemand erkennen, welche Tugend in denen muſs gewesen sein, welche zu Marathon der Macht der Barbaren sich entgegenstellten, den Uebermuth des ganzen Asia züchtigten, und zuerst Siegeszeichen von den Barbaren aufrichtetend allen übrigen Vorgänger und Lehrer hierin wurden, daſs die Macht der Perser nicht unüberwindlich sei, sondern daſs jegliche Zahl und jeglicher Reichthum der Tugend nachstehe. Daher sage ich auch, daſs jene Männer nicht allein unsere leiblichen Väter sind, sondern auch die Väter der Freiheit, unserer und Aller insgesammt in diesem Lande. Denn auf diese That sehend wagten die Hellenen auch die nachherigen Schlachten durchzufechten für ihr Heil als Schüler derer von Marathon. Der erste Preis also ist jenen zu weihen, der zweite aber denen welche
241 bei Salamis und Artemision zur See gefochten und gesiegt haben. Denn auch von diesen Männern wäre viel zu sagen, was für Schwierigkeiten sie bestanden zu Lande und zur See und wie sie obgesiegt. Was mir aber das treflichste zu sein scheint auch an ihnen, will ich erwähnen, daſs sie nemlich was zu der That der Marathonier

noch fehlte vollbracht haben. Denn die Marathonier hatten den Hellenen nur dieses bewiesen, dafs es zu Lande möglich sei, mit Wenigen viele Barbaren abzuwehren; zu Schiffe aber war es noch unklar, und die Perser standen im Ruf unüberwindlich zu sein zur See durch Zahl und Reichthum, Geschik und Stärke. Dieses also ist des Lobes werth an jenen damals zur See fechtenden Männern, dafs sie die Furcht welche an den Hellenen noch haftete lösten, dafs sie sich nun nicht mehr fürchteten vor der Menge der Schiffe im Meere. Von beiden also, die bei Marathon und die bei Salamis gefochten, sind die übrigen Hellenen unterrichtet worden von den einen zu Lande von den andern zur See, und haben gelernt und sich gewöhnt, sich nicht zu fürchten vor den Barbaren. Die dritte That aber der Zahl und der Treflichkeit nach für das Heil der Hellenen ist jene schon den Lakedämoniern und Athenern gemeinsame bei Platää. Das gröfste und schwerste also haben diese sämmtlich abgewehrt, und werden dieserhalb jezt von uns gepriesen und in der künftigen Zeit noch von den Nachkommen. Nach diesem aber hielten es noch viele hellenische Städte mit den Barbaren, und von dem Könige selbst erfuhr man, dafs er im Sinn habe aufs neue gegen die Hellenen auszuziehn. Darum ist es billig auch derer zu gedenken, welche jenen Thaten der früheren zur Befreiung die Krone aufsezten, indem sie alles was nur barbarisch war aus dem Meere aufjagten und vertrieben. Dies waren nemlich die, welche die Seeschlacht beim Eurymedon fochten, und den Feldzug nach Kypros unternahmen, und die nach Aegypten schifften und an viele andere Orte; dieser mufs man ge-

denken und es ihnen Dank wissen, daſs sie den
König dahin brachten, eingeschrekt auf sein eig-
nes Heil Bedacht zu nehmen, und nicht auf das
Verderben der Hellenen zu sinnen. Diesen gan-
zen Krieg nun hatte die Stadt zu bestehen für
242 sich selbst und ihre Sprachgenossen gegen die
Barbaren. Nachdem aber der Friede geschlos-
sen und die Stadt zu solchen Ehren gekommen
war, entstand gegen sie, wie das den Glükli-
chen von den Menschen zu widerfahren pflegt,
zuerst Eifersucht und aus der Eifersucht Haſs,
was auch diese Stadt wider Willen in Krieg ge-
gen die Hellenen verwikkelte. Als nun hierauf
der Krieg ausbrach, trafen sie zuerst bei Tana-
gra wegen der Freiheit der Böotier mit den La-
kedämoniern zusammen im Gefecht; und da das
Gefecht zweifelhaft blieb, so entschied die Folge,
indem jene abzogen, die Böotier denen sie zu
Hülfe gekommen waren im Stich lassend, die
unsrigen aber nachdem sie den dritten Tag dar-
auf bei den Weinbergen gesiegt diejenigen dem
Recht gemäſs wieder zurükbrachten, welche
ungerechterweise waren vertrieben worden.
Diese also sind die ersten nach dem persischen
Kriege, welche Hellenen nun schon in Sachen
der Freiheit zu Hülfe kommend gegen Hellenen,
nachdem sie sich als wakre Männer erwiesen
und die denen sie zu Hülfe kamen befreit hatten,
geehrt von der Stadt in diesem Grabmal zuerst
sind beigesezt worden. Nach diesem aber als
der Krieg gewaltig ausbrach und alle Hellenen
zu Felde zogen und das Land verwüsteten und
der Stadt einen Dank erstatteten, wie sie ihn nicht
verdient hatte, besiegten die unsrigen sie zur
See; und nachdem sie ihre Anführer die Lake-
dämonier bei Sphagia gefangen genommen, und
in

in ihrer Gewalt stand sie zu verderben, schonten sie ihrer und gaben sie zurük und schlossen Frieden, in der Meinung, dafs man gegen Stammgenossen nur bis zum Siege Krieg führen müsse, und nicht wegen besonderen Zornes einer Stadt das gemeine Wesen der Hellenen verderben, mit den Barbaren hingegen bis zur Zerstörung. Diese Männer verdienen dafs man sie preise, welche nachdem sie in jenem Kriege gefochten, hier liegen, weil sie gezeigt haben, wenn etwa einer noch zweifelte, ob nicht in dem ersten Kriege dem gegen die Barbaren irgend Andere treflicher gewesen wären als die Athener, dafs der mit Unrecht zweifelte. Denn diese, indem sie, als Hellas in sich selbst entzweit war, im Kriege obsiegten, haben gezeigt, da sie die Anführer der übrigen Hellenen überwältigten, dafs sie diejenigen mit denen sie vorher gemeinschaftlich gesiegt hatten nun allein besiegten. Ein dritter heftiger Krieg aber entstand unerwartet nach diesem Frieden, in welchem viele wakere Männer geblieben sind und hier liegen. Viele in Sikelien, nachdem sie schon viele Siegeszeichen errichtet hatten in der Sache der Freiheit der Leontiner, zu deren Beistand sie dem geschworenen Bündnisse gemäfs in jene Gegenden 243
geschifft waren; da aber wegen Länge der Fahrt die Stadt in Verlegenheit gerieth, und ihnen nicht mehr Hülfe leisten konnte, mufsten sie es deshalb aufgeben und verunglükten, deren Feinde und Gegner mehr Lob haben der Besonnenheit und Tapferkeit, als Anderer Freunde. Viele auch in den Seetreffen am Hellespont wo sie an Einem Tage alle Schiffe der Feinde nahmen und auch an vielen andern den Sieg davon tru-

gen. Was ich aber sagte, daſs dieser Krieg so gewaltig und unerwartet gewesen, damit meine ich, daſs die übrigen Hellenen in ihrer Eifersucht gegen die Stadt so weit gehen konnten, daſs sie sich nicht scheuten den feindseligsten König durch Gesandten zu begrüſsen, und den sie gemeinschaftlich mit uns vertrieben, diesen wieder herbeizuführen, den Barbaren gegen Hellenen, und so gegen die Stadt zu vereinigen alle Hellenen und Barbaren. Woran nun eben recht deutlich wurde der Stadt Stärke und Tugend. Denn da jene sie schon für bezwungen hielten und die Flotte bei Mitylene abgeschnitten war, kamen zu Hülfe mit sechszig Schiffen welche sie bestiegen die anerkannt tapfersten Männer, besiegten die Feinde, befreiten wieder die Freunde, und nachdem sie ein unglükliches Geschik betroffen und sie nicht aus dem Meere gezogen worden, liegen sie hier, deren man immer gedenken muſs und sie preisen. Denn durch ihre Tapferkeit waren wir die Ueberwinder nicht nur in jenem Seegefechte, sondern in dem Kriege überhaupt; denn die Stadt erhielt durch sie den Ruf, daſs sie nie könne ganz bezwungen werden auch nicht von allen Menschen. Und mit Recht erhielt sie ihn. Durch unsere eigene Uneinigkeit aber wurden wir besiegt, nicht von den Andern. Denn unbesiegt sind wir auch jezt noch von jenen; wir selbst aber untereinander haben uns besiegt und sind überwunden worden. Als aber hernach Ruhe war und Friede mit den Andern, wurde dieser häusliche Krieg auf eine solche Weise geführt, daſs wenn einmal den Menschen bestimmt sein soll in bürgerlichen Unruhen zu leben, keiner wol wünschen kann, daſs seine Stadt die Krank-

heit auf eine andere Weise bestände. Denn
wie gelinde und brüderlich trafen nicht die
Bürger aus dem Hafen und die aus der Stadt zu-
sammen, und mit welcher Mäſsigung ganz ge-
gen die Erwartung der übrigen Hellenen ende-
ten sie nicht den Krieg gegen die in Eleusis!
Und hievon ist nichts anders Ursach als in der
That die Verwandschaft, welche eine dauerhafte 244
Stammesfreundschaft nicht nur dem Worte son-
dern auch der That nach stiftet. Und auch der
in diesem Kriege von beiden Seiten Gebliebenen
muſs man gedenken und sie versöhnen wie wir
können durch Gebete und Opfer bei solchen
Feiern, zu denen welche über sie Gewalt haben
betend, da ja auch wir versöhnt sind. Denn
nicht aus Bosheit sind sie aneinander gerathen,
noch aus Feindschaft, sondern durch Unglük.
Dessen sind wir selbst Zeugen die wir leben.
Denn dieselbigen wie sie dem Geschlechte nach
verzeihen wir einander was wir gethan und ge-
litten haben. Als nun hierauf der Friede völlig
hergestellt war verhielt sich die Stadt ruhig,
den Barbaren verzeihend, die ja viel übles von
ihr erduldet, daſs sie es nicht schlecht vergolten
hatten, gegen die Hellenen aber erzürnt da sie
bedachte, wie viel diese Gutes von ihr genos-
sen und welchen Dank nun bezahlt hatten, da
sie mit den Barbaren verbündet sie ihrer Schiffe
beraubten, durch welche sie selbst waren geret-
tet worden, und die Mauern einrissen, dafür
daſs wir verhindert daſs nicht die ihrigen zer-
stört würden. Die Stadt beschloſs also nicht
mehr zu helfen wenn Hellenen in Knechtschaft
geriethen weder einer in des Andern noch in der
Barbaren, und so hielt sie sich. Da nun wir so
gesinnt waren, und die Lakädemonier uns die

Vertheidiger der Freiheit für gefallen, und es
nun für ihr Geschäft hielten die übrigen zu un-
terjochen, thaten sie dieses. Und was soll ich
weitläuftig sein. Denn nicht wie alte Geschich-
ten vor Menschengedenken her brauche ich
zu erzählen was nun folgt. Denn wir selbst
wissen wie ganz zerrüttet wiederum zu der
Hülfe der Stadt ihre Zuflucht nehmen mufsten
die ersten unter den Hellenen, die Argeier, Böo-
tier und Korinthier, und was das göttlichste ist,
dafs auch der König in solche Verlegenheit ge-
rieth, dafs er glaubte nirgend anders her könne
ihm Heil kommen als von dieser Stadt, welche
er so begierig war zu verderben. Ja wenn nun
jemand die Stadt mit Recht beschuldigen wollte,
so könnte er nur dieses vorbringen zur Beschul-
digung, dafs sie immer zu sehr mitleidig ist,
und dem schwächeren hülfreich. So konnte sie
sich auch damals nicht zurükhalten noch durch-
sezen was sie beschlossen hatte, keinem Unter-
jochten mehr zu helfen gegen seine Unterdrük-
ker, sondern sie liefs sich herumbringen und
245 kam zu Hülfe, und den Hellenen zwar half sie
selbst und errettete sie von der Knechtschaft, so
dafs sie frei blieben, bis sie sich selbst wieder
unterjochen liefsen. Dem Könige aber selbst zu
helfen wagte sie nicht aus Scheu wegen der
Siegeszeichen von Marathon, Salamis und Pla-
täā, sondern liefs nur Flüchtlinge und Freiwil-
lige ihm helfen mit denen sie ihn eingestandener-
mafsen rettete. Sie selbst aber bauete ihre
Mauern und Schiffe den Krieg erwartend, und
als sie dazu genöthiget wurde der Parier wegen
führte sie Krieg gegen die Lakedämonier.
Der König aber der sich vor der Stadt fürchtete,
und da er sahe dafs die Lakedämonier sich im

Kriege zur See nicht mehr halten konnten, gern abfallen wollte, foderte die Hellenen auf dem festen Lande, welche die Lakedämonier ihm schon vorher Preis gegeben hatten, wenn er im Bunde sein sollte mit uns und den andern Bundesgenossen, in der Meinung nemlich sie würden nicht wollen, damit er einen Vorwand hätte zum Abfalle. Was nun die andern Bundesgenossen betrift, so betrog er sich; denn sie willigten ein, ihm jene herauszugeben und schlossen Vertrag, und es schworen Korinthier, Argeier, Böotier und die übrigen Verbündeten, wenn er Gelder geben würde, ihm die Hellenen auf dem festen Lande zu überliefern, nur wir allein wagten nicht weder sie abzutreten noch zu schwören. So edel und frei ist der Sinn dieser Stadt, und so kräftig und gesund und von Natur die Barbaren hassend, weil wir ganz rein hellenisch sind und unvermischt mit Barbaren. Denn kein Pelops und Kadmos oder Aegyptos und Danaos, oder sonst andere die von Natur Barbaren und nur durch das Gesez Hellenen sind, wohnen mit uns, sondern als reine Hellenen nicht als Mischlinge wohnen wir hier. Daher ist der Stadt ein ganz reiner Haſs eingegossen gegen fremde Natur. Dennoch blieben wir wieder allein stehn, weil wir nicht einwilligten ein so schändliches und unheiliges Werk zu vollbringen, Hellenen an Barbaren auszuliefern. Und ohnerachtet wir wieder dahin zurükgebracht waren, von wo wir zuerst bekriegt wurden, endigten wir doch mit Gott den Krieg besser als damals. Denn mit Beibehaltung unserer Schiffe und Mauern und unserer eigenen Pflanzstädte wurden wir des Krieges erledigt. Und eben so billig wurden seiner auch die

Feinde erledigt. Wakere Männer aber haben wir
auch in diesem Kriege verloren, die bei Korinth
Unglük erfuhren und die bei Lechäon Verräthe-
rei. Waker waren auch die, welche den König
befreiten, und die Lakedämonier aus der See ver-
trieben. Welche alle ich euch jezt ins Anden-
246 ken bringe, euch aber ziemt solche Männer mit
mir zu preisen und zu ehren.

Solches nun sind die Thaten der hier liegenden Männer und der übrigen, welche für den Staat gestorben sind, viele schon und schöne die angeführten, noch mehrere aber und schönere die übergangenen. Denn viele Tage und Nächte würden dem nicht hinreichen, der alles erzählen wollte. Dieser nun gedenkend mufs ihre Nachkommen jedermann ermahnen wie im Kriege, die Ordnung nicht zu verlassen der Vorfahren nemlich noch rükwärts zu weichen aus Feigheit. Auch ich selbst also, ihr Söhne wakerer Männer, ermahne euch jezt, und werde auch künftig, wo ich einen von euch antreffe, ihn erinnern und antreiben, dafs er strebe sich aufs beste zu halten. Jezt aber ist noch meine Schuldigkeit zu sagen, was die Väter uns, falls ihnen selbst etwas begegnen würde, den Hinterbliebenen zu bestellen aufgetragen haben, als sie der Gefahr entgegen gingen. Ich will euch also sagen, was ich von ihnen selbst gehört, und was sie euch gewifs jezt gern sagen möchten, wenn es ihnen vergönnt würde, wie ich aus dem was sie damals sagten schliefsen kann. Ihr müfst also glauben von jenen selbst zu hören, was ich jezt vortrage. Sie sprachen nemlich so. O Söhne, dafs ihr von wakeren Vätern seid, zeigt schon dieser jezige Erfolg. Denn da wir leben konnten nur nicht ehrenvoll, haben wir

vorgezogen ehrenvoll zu sterben eher als uns und
den Nachkommen Schmach zu bereiten, und un-
sern Vätern und dem ganzen früheren Ge-
schlechte Schande zu machen, überzeugt daſs
dem der den Seinigen Schande macht nicht lohnt
zu leben, und daſs ihm kein Mensch Freund ist
und kein Gott weder auf der Erde noch unter
der Erde nach seinem Tode. So gebührt nun
Euch, unserer Reden eingedenk, was ihr auch
immer treiben möget, waker zu treiben, wis-
send daſs ohne dieses alle Besizungen und alle
Bestrebungen nur schlecht sind und verächtlich.
Denn auch der Reichthum gereicht dem nicht
zur Zierde, der ihn als ein Feiger besizt, denn
nur für einen andern ist ein solcher reich, nicht
für sich, noch auch erscheint Schönheit und
Stärke des Leibes in dem Feigen und Schlechten
wohnend als etwas günstiges, sondern ungün-
stig sind sie, weil sie den Besizer mehr ins Licht
stellen und seine Feigheit offenbaren. Und jede
Erkenntniſs, wenn sie von Gerechtigkeit und
den übrigen Tugenden getrennt ist, zeigt sich 247
nur als ein Kunstgriff nicht als Weisheit. Die-
serhalb nun versucht zuerst und zulezt überall
und auf alle Weise alle Mühe anzuwenden, da-
mit ihr ja uns und die früheren übertreffet
durch euern Ruhm; wo nicht so wiſst, daſs uns,
wenn wir euch an Tugend besiegen, der Sieg
Schande bringt, der Verlust aber, wenn wir ge-
gen euch verlieren, Glük und Heil. Am meisten
aber würden wir besiegt werden und ihr siegen
wenn ihr euch darauf rüstet, der Vorfahren
Ruhm weder zu miſsbrauchen noch zu verbrau-
chen, wol wissend, daſs es für einen Mann, der
etwas zu sein glaubt, nichts unwürdigeres giebt
als sich ehren zu lassen, aber nicht seiner selbst

wegen, sondern wegen des Ruhmes der Vorfahren. Denn Ehre zu haben von den Vorfahren her ist für die Nachkommen ein schöner und köstlicher Schaz. Einen Schaz aber von Geld oder Ehre verbrauchen und nicht wieder den Nachkommen hinterlassen das ist unwürdig und unmännlich aus Mangel selbsteigner Besizthümer und Preiswürdigkeiten. Und strebet ihr nun hiernach, so werdet ihr als Freunde zu Freunden zu uns kommen, wenn auch euch euer bestimmtes Geschik herbringt; seid ihr aber sorglos gewesen und verweichlicht, so wird euch niemand freundlich aufnehmen. Dieses nun sei den Kindern gesagt. Unsern Vätern aber wer noch einen hat, und Müttern muſs man immer Trost zusprechen, recht leicht diesen Unfall zu tragen wenn er ihnen begegnet, nicht aber mit ihnen wehklagen; denn sie können nicht noch Eines bedürfen, der sie betrübe, weil dieses schon der ihnen zugestoſsene Unfall selbst hinlänglich zu Wege bringt; sondern um sie auszuheilen und zu sänftigen muſs man sie erinnern, daſs das gröſste was sie gefleht die Götter ihnen erhört haben. Denn nicht unsterbliche Kinder, baten sie, möchten ihnen geboren werden, sondern wakkere und wohlberühmte, welche sie auch erlangt haben, was ein groſses Gut ist. Denn Alles kann nicht leicht einem sterblichen Menschen nach seinem Sinne ausschlagen in seinem Leben. Tragen sie nun das Unglük tapfer, so wird man sehen, daſs sie in der That tapferer Söhne Väter sind und selbst solche; unterliegen sie aber, so werden sie den Verdacht erregen, daſs sie entweder nicht die Unsrigen sind, oder daſs diejenigen die uns gelobt nicht nach der Wahrheit geredet haben. Keines von

Beiden aber darf sein, sondern sie selbst müssen mehr als Alle unsere Lobredner sein, indem sie durch die That selbst sich zeigen als Männer und Väter von Männern. Denn schon lange hält man das Nichtzuviel für richtig gesagt, und es ist auch wirklich gut gesagt. Denn welchem Menschen alles oder doch das meiste von ihm selbst abhängt, was zu seiner Glükseligkeit führt und nicht an andern Menschen haftet, so daſs je nachdem diese sich wohl oder übel befinden auch seine Angelegenheiten nothwendig schwanken, ein solcher ist aufs beste ausgestattet zum Leben; und dies ist eben der besonnene, dies der tapfere und vernünftige; und dieser, mag er 248
Besizungen und Kinder haben oder verlieren, wird am meisten jenem Spruche folgen. Denn weder erfreut noch betrübt wird er zu sehr erscheinen, weil er sich selbst vertraut. Und solche, gedenken wir, sind auch die Unsrigen, und wollen und behaupten es. Und auch uns selbst zeigen wir jezt als solche, indem wir weder unwillig sind noch uns sehr fürchten wenn wir etwa gegenwärtig sterben müssen. Daher bitten wir auch Väter und Mütter in demselben Sinn ihr übriges Leben zu verbringen, und zu wissen daſs nicht durch Jammern und Wehklagen sie uns am meisten zu Gefallen leben. Sondern wenn die Gestorbenen irgend etwas wissen um die Lebenden, werden sie uns so am meisten zuwider sein, wenn sie sich selbst übles zufügen und schwer die Unfälle ertragen, wenn aber leicht und gemäſsigt dann werden sie uns Freude machen. Denn wir werden nun ein solches Ende nehmen, welches für die Menschen das schönste ist, so daſs sie uns mehr preisen müſsten als bejammern. Sorgen sie

aber für unsere Weiber und Kinder, und erziehn die und wenden darauf ihren Sinn: so werden sie am leichtesten das Geschik vergessen und schöner und richtiger leben, und auch uns mehr zur Freude. Dieses nun ist genug den unsrigen von uns zu melden. Der Stadt aber möchten wir auftragen, für unsere Väter und Kinder zu sorgen, diese sittig erziehend, jene würdig pflegend im Alter; nun aber wissen wir, daſs wenn wir es ihr auch nicht auftragen, sie doch dafür gehörig sorgen wird.

Dieses also ihr Väter und Kinder der Gebliebenen haben jene uns aufgegeben euch zu vermelden, und ich so treu ich kann vermelde es euch, und bitte selbst noch in jener Namen, die Einen daſs sie die Ihrigen nachahmen, die andern, daſs sie unbesorgt sein für sich, weil wir schon jeder für sich und von Staatswegen euer Alter pflegen und versorgen werden, wo nur jeder irgend einen der jenen angehört antrift. Die Vorsorge des Staates aber kennt ihr ja selbst, wie er Geseze gegeben hat wegen der Kinder und Erzeuger der im Kriege Gebliebenen und sich ihrer annimmt. und wie vor allen übrigen Bürgern eine Obrigkeit, welche die höchste ist den Auftrag hat zu verhüten, daſs
249 den Vätern und Müttern von diesen nichts unrechtes widerfahre, die Kinder aber selbst hilft er erziehn, und sorget daſs ihnen ihr Waisenthum mindest möglich fühlbar werde, indem er sich selbst an Vaters Stelle sezt, so lange sie noch Kinder sind, und wenn sie zur Mannbarkeit gelangt sind, sie dann in ihr Eigenthum entläſst, und ihnen eine vollständige Rüstung verehrt, um sie hinzuweisen und zu erinnern an des Vaters Bestrebungen, indem er auch

ihnen die Werkzeuge der väterlichen Tugend darreicht, und zugleich der guten Vorbedeutung wegen sie anfangen läſst den väterlichen Heerd kräftig zu beherrschen mit Waffen geschmükt. Die Gebliebenen selbst aber hört er nie auf zu ehren, indem er jegliches Jahr für sie alle gemeinsam das Gebräuchliche vollzieht, was auch jeder Einzelne von dem Einzelnen erlangt, und überdies Kampfspiele einsezt in der körperlichen Stärke und der Reitkunst und der gesammten Musik, und sich ordentlich den Gebliebenen selbst an Erben und Kindesstatt darstellt, und den Söhnen und den Eltern und dergleichen an Versorgers, allen allezeit alle Sorgfalt erweisend. Dieses bedenkend müſst ihr das Schiksal milder ertragen; denn den Todten und den Lebenden werdet ihr so am liebsten sein, und werdet am leichtesten pflegen sowol als gepflegt werden. Nun also ihr sowol als die übrigen insgesammt, nachdem ihr gemeinsam dem Gesez gemäſs die Gebliebenen betrauert habt, tretet ab.

Dieses, o Menexenos, ist also die Rede der Milesierin Aspasia.

Men. Beim Zeus, o Sokrates, glüklich ist die Aspasia, wenn sie eine Frau solche Reden im Stande ist auszuarbeiten!

Sok. Wann du es nicht glaubst, so komm mit mir und höre sie selbst vortragen.

Men. Ich bin schon oft mit der Aspasia zusammengewesen, o Sokrates, und weiſs recht gut was für eine Frau es ist.

Sok. Wie also? bewunderst du sie nicht und weiſst ihr jezt Dank für die Rede?

Men. Gar vielen Dank, o Sokrates, weiſs ich für diese Rede, ihr oder ihm wer sie dir

mitgetheilt hat, und aufserdem gar vielen Dank dir der sie mir gesagt hat.

Sok. Das wäre gut, aber dafs du es mir nur nicht nachsagst, damit ich dir auch ein andermal noch viele schöne Staatsreden von ihr mittheilen kann.

Men. Sei ruhig, ich werde dir nichts nachsagen, bringe sie mir nur.

Sok. Das soll geschehen.

HIPPIAS

DAS

GRÖSSERE GESPRÄCH DIESES NAMENS.

Einleitung.

Der Gegenstand dieses Gespräches ist allerdings rein philosophisch. Denn den Begriff des Schönen zu erklären seinem ganzen Umfange nach, wie er sowol die körperlichen Dinge befafst als die unkörperlichen, wäre gewifs sehr der Mühe werth, und eben so wichtig für die Philosophie des Platon, wie der Zwek manches kleineren Gespräches, dem wir seinen Plaz in der grofsen Reihe angewiesen haben. Allein sieht man auf die Behandlung des Gegenstandes: so wird wol niemand sich wundern, das Gespräch nur hier im Anhang zu finden. Denn sie ist so durchaus skeptisch wie nirgend anders; eine Menge verschiedener Erklärungen des Schönen werden vorgenommen und alle widerlegt. Ja wenn man auch alles zusammennimmt, worauf der Leser eben bei der Widerlegung hingeführt wird oder zurük: so sind es nur ein Paar ganz bekannte Säze, dafs nemlich was das Böse vollbringt kein Vermögen sei, sondern nur ein Unvermögen, und dafs das Schöne und Gute nicht dürfen getrennt werden, und eben dies lezte ist das einzige, worüber sich Sokrates deutlich und bestimmt äufsert. Wegen dieses Mangels an wissenschaftlichem Gehalt nun können wir das Gespräch unter die eigentlich philosophischen

Werke nicht rechnen. So steht es auch in keinem sichtlichen Zusammenhang fortschreitender Entwiklung mit irgend einem andern. Gewiſs fällt hiebei jedermann zunächst der Philebos ein; und nur wegen dieser Zusammenstellung, nicht um auch nur entfernt eine Zeit anzudeuten, in welcher der Hippias könnte geschrieben sein, haben wir ihm seinen Plaz hier angewiesen. Im Philebos nemlich spricht sich Platon am deutlichsten aus, sowol über den Zusammenhang des Schönen mit dem Guten, als auch über das Wesen des Schönen selbst, und betrachtet es sowol in seiner sittlichen Bedeutung, als auch nach den ersten Elementen dessen, was wir in körperlichen Dingen schön nennen. Aber niemand wird dort auch nur die mindeste Rükweisung finden auf die hier angestellten Untersuchungen, oder auch sonst im Hippias eine wahre Vorbereitung anerkennen auf das, was im Philebos verhandelt wird.

Kurz es muſs wol Jedem einleuchten, daſs von wissenschaftlicher Behandlung des Gegenstandes, des Schönen nemlich, hier kaum die Rede sein kann, so sehr tritt sie zurük, und Jedem wird eben so sicher das ganze Gespräch den Eindruk geben, daſs die polemische Richtung desselben die Hauptsache ist. Zunächst hat diese zwei merkwürdige Erklärungen des Schönen zum Ziel. In der einen, daſs das Schöne das Schikliche sei, erkennt man leicht den Geist der hedonischen Schulen, und wundert sich wol, daſs Sokrates so ganz in einer fast grammatischen Dialektik bleibt, ohne wie er sonst pflegt die Gesinnung welche zum Grunde liegt etwas bitter herauszuheben. Von der andern Erklärung, das Schöne sei das Angenehme, welches wir durch Gesicht und Gehör aufnehmen,

welche

welche allerdings auf dieselben Elemente hinweiset, welche auch Platon im Philebos aufstellt, wäre es sehr merkwürdig zu wissen, wer sie wol zu seiner Zeit grade so vorgetragen, oder ob sie von ihm selbst erdichtet sei, um auf diejenige Eigenschaft des Schönen hinzuweisen, die er im Philebos als das wesentliche davon angiebt. Allein gesezt auch irgend jemand habe in der That so erklärt: so wird man doch unmöglich glauben können, daſs auch das wirklich von Andern gegebene Erklärungen sind, die Platon dem Hippias in den Mund legt vom Golde und von dem schönen Mädchen. Und so muſs wol Jeder sich selbst fragen, wie kommt wol Platon dazu, den nicht unberühmten Sophisten in einem so unerhörten Grade von Dummheit darzustellen, als wäre er nicht einmal im Stande gewesen die Frage, wie ein Begriff zu erklären sei, auch nur zu verstehen? Die persönliche Verspottung erscheint hier ohnstreitig weit gröber als irgendwo anders, selbst den Euthydemos nicht ausgenommen, wo die Personen doch wahrscheinlich nicht einmal recht geschichtlich sind, und hätte so übertrieben als sie ist ihre Wirkung gewiſs selbst vernichtet. Diese mit der Geschiklichkeit und Feinheit des Platon nicht recht vereinbare Art oder vielmehr Unart kann vielleicht Manchem Zweifel erregen gegen die Aechtheit des Gespräches, weil man sie allerdings sehr natürlich finden wird bei einem minder gewiegten Nachahmer, welcher fühlte, er müsse es sich so leicht machen, wenn ihm die Ironie und die Dialektik seines Vorbildes einigermaſsen gelingen sollte. Und ist der Verdacht einmal aufgeregt, so wird sich gewiſs mehreres finden, was ihn zu bestätigen scheint. So gleich im Anfang gefällt sich Sokrates in einer sophisti-

schen Dialektik, die uns aufheben möchte, dafs nicht etwas das was es ist schlecht sein könne, ein Kunststük, welches eines der Männer im Euthydemos nicht unwürdig wäre. Sollte dies Parodie sein auf irgend etwas ähnliches, so sollte man meinen hätte Platon sie lieber dem Sophisten in den Mund gelegt als dem Sokrates. Dagegen benimmt sich Hippias hiebei mit einem schlichten Verstande, den er hernach nicht recht zu behaupten weifs, und mit einer Mäfsigung, die ihm Sokrates nicht sonderlich vergilt. Dann fällt es gewifs in der Anordnung des Ganzen als etwas sehr fremdes auf, dafs in der ersten Hälfte des Gespräches alle Erklärungen über das Schöne von Hippias ausgehn, und in der lezten wiederum alle von Sokrates, der sich dann auch meist auf eine unnatürlich rasche Art selbst widerlegt, ohne etwa durch den Gang des Gespräches dazu gleichsam gezwungen zu werden, sondern es recht von weitem her darauf anlegend. Endlich ist auch der Scherz mit dem Manne im Hinterhalt, dem Sokrates immer Rechenschaft ablegen mufs, fast etwas zu plump ausgeführt für die Hand des Platon, dafs der Mann ihn schlagen will wie die Aspasia im Menexenos, dafs erst an einer Stelle wo es keine Wirkung mehr thun kann herauskommt, es ist Sokrates selbst, und dafs hernach doch noch wieder ganz abschmekkend von ihm als von einem dritten gesprochen wird. Allein diese Gründe sehr ernsthaft geltend machen wollen könnte doch leicht vorwizig sein. Die Lustigkeit des Ganzen ist überschwänglich, und wenn man auch nur annimmt, dafs es auf diese vorzüglich sei abgesehen gewesen: so wird man die Uebertreibungen sowol als die Ausschweifungen der Laune gern verzeihen. Ueberdies aber sieht man leicht, wie überall der

Polemik viel Selbstvertheidigung zum Grunde liegt. Das irdene Küchengeräth und der goldene Querl sind recht zum Troz für diejenigen da, die sich über die von geringfügigen Dingen hergenommenen Beispiele lustig machten; und so ist auch jener Aufpasser da als die höchste Spize der bisweilen vorkommenden Manier, daſs Sokrates seine Mitunterredner fragt, was er wol einem andern, der dies oder jenes einwendete, antworten solle. Wer kann nun wissen, wieviel andere persönliche Beziehungen noch hier verborgen sind, durch welche auch anderes noch schöner ist als es uns erscheint! Auch die unverständigen Erklärungen des Hippias können Parodien sein auf andere ähnliche, oder auf die oberflächliche Art, wie von Vielen das Gute und Schöne ohne in sein wahres Wesen einzudringen in dieses und jenes einzelne gesezt wurde. Warum aber eben Hippias den Namen dazu hergeben muſs, darüber wird wol Niemand Auskunft fordern. Nur das ist fast unwahrscheinlich, daſs Platon ihn zweimal und beidemal in reinem Zwiesprach mit Sokrates zum unglüklichen Helden sollte gewählt haben, zumal beide Gespräche ohne irgend eine innere Beziehung auf einander sind. Wenn nun eines platonisch sein soll und das andere nicht, so wird doch der Sieg dem gröſseren bleiben. Denn es sind manche Spuren da, daſs bei Abfassung des kleineren der gröſsere vor Augen gelegen. Einzelne spöttelnde Ausfälle gegen den Mann, die der gröſsere mit wenigen Worten abthut, sind in dem kleineren mit unverhältniſsmäſsiger Weitläuftigkeit ausgesponnen, und das Redegastmahl, zu welchem in dem gröſseren Gespräch der Sophist den Sokrates einladet, ist in dem kleineren eben beendiget.

HIPPIAS.

SOKRATES. HIPPIAS.

281 SOK. Hippias, du herrlicher und weiser, seit wie langer Zeit kommst du uns endlich einmal wieder nach Athen?

HIP. Ich hatte eben nicht Muſse, *Sokrates*. Denn wenn Elis, meine Vaterstadt, irgend etwas auszurichten hat bei einer andern Stadt, so kommt sie immer unter allen Bürgern zuerst zu mir und wählt mich zum Gesandten, weil sie mich für den besten Beurtheiler und Berichterstatter dessen hält, was von jeder Stadt vorgetragen wird. So bin ich schon oft auch zu andern Städten abgeschikt worden, am meisten aber, und in den meisten und wichtigsten Angelegenheiten nach Lakedämon. Daher komme ich denn, was dich wundert, nicht häufig in diese Gegenden.

SOK. Soviel hat es auf sich, Hippias, in der That ein weiser und vollkommner Mann zu sein. Denn du kannst nicht nur für dich viel Geld von den jungen Leuten ziehn, wofür du ihnen doch noch mehr leistest als du ziehst; sondern auch in öffentlichen Angelegenheiten vermagst du deiner Vaterstadt nüzlich zu sein, wie es der muſs der nicht gering geschäzt wer-

den will, sondern in grofsem Ansehen stehen unter den Leuten. Jedoch, o Hippias, was mag wol die Ursache sein, dafs jene Alten, deren Namen so hoch berühmt sind ihrer Weisheit wegen, Pittakos und Bias und Thales der Milesier und die noch späteren bis auf den Anaxagoras herab entweder alle oder doch die meisten sich aller Staatsgeschäfte scheinen enthalten zu haben.

Hip. Was anders meinst du wol, Sokrates, als dafs sie es nicht fähig waren, und nicht geschikt beides mit ihrer Einsicht zu umfassen, die gemeinsamen Angelegenheiten und ihre besonderen.

Sok. Also, beim Zeus, sollen wir auch, wie andere Künste zugenommen haben und mit den heutigen Meistern verglichen die alten nur schlecht sind, eben so auch von eurer der Sophisten Kunst sagen, dafs sie fortgeschritten ist, und dafs die alten Weisen gegen euch nur schlecht sind?

Hip. Allerdings vollkommen richtig ist das.

Sok. Wenn uns also jezt Bias wieder auf- 282
lebte, so würde er lächerlich erscheinen neben euch; eben wie die Bildhauer sagen, dafs wenn Dädalos jezt lebte und dergleichen Werke bildete, als durch welche er berühmt geworden ist, man ihn auslachen würde?

Hip. Es verhalt sich allerdings, Sokrates, so wie du sagst. Indefs pflege ich die Alten die vor uns waren auch noch vor den jezigen und mehr als sie zu preisen, aus Furcht vor dem Hafs der Lebenden und aus Scheu vor dem Zorn der Verstorbenen.

Sok. Ganz richtig, o Hippias, meinst und bedenkst du es, wie mir scheint. Und ich mufs es dir bezeugen, dafs du Recht hast und dafs

eure Kunst wirklich so weit fortgeschritten ist, daſs ihr nun auch die öffentlichen Angelegenheiten zu behandeln versteht neben euren besonderen. Denn da ist der Sophist Gorgias der Leontiner hieher gekommen von Staatswegen von Hause als Gesandter, also doch als der tüchtigste unter allen Leontinern um die öffentlichen Angelegenheiten zu betreiben, und hat sich sowol den Ruhm erworben vor dem Volke ganz vortreflich gesprochen zu haben, als auch dadurch daſs er sich anderwärts hören läſst, und den Jünglingen Unterricht giebt, vieles Geld verdient und empfangen in dieser Stadt. Auch wenn du willst unser Freund Prodikos ist nicht nur sonst öfters in öffentlichen Angelegenheiten hier gewesen, sondern auch noch das leztemal ganz neuerlich kam er von Staatswegen aus Kea, und hat sich nicht nur durch eine Rede vor dem Rathe groſsen Ruhm erworben, sondern ebenfalls auch vor Andern sich hören lassen, und die Jünglinge um sich versammelt, und damit wer weiſs wieviel Geld gewonnen. Von jenen Alten aber begehrte keiner je Geld als Lohn zu nehmen noch auch sich hören zu lassen vor allerlei Leuten mit seiner Weisheit. So einfältig waren sie, und merkten nicht einmal wieviel das Geld werth wäre. Diese beiden aber haben Jeder mehr Geld mit ihrer Weisheit verdient als irgend ein anderer Meister welcher Kunst du willst, und noch vor ihnen Protagoras ebenfalls.

Hip. Du weiſst noch gar nicht das rechte von dieser Sache, Sokrates. Denn wenn du wuſstest, wieviel Geld ich verdient habe, würdest du dich erst wundern. Anderes übergehe ich, aber ich kam einst nach Sikelien als eben Protagoras sich dort aufhielt der sehr berühmt

und älter war als ich, und dort habe ich, der viel jüngere, in ganz kurzer Zeit mehr als hundert und funfzig Minen verdient, ja in einem einzigen ganz kleinen Städtchen Inykos mehr als zwanzig Minen. Und dies brachte ich mit nach Hause als ich zurükkam, und gab es meinem Vater, so daſs er und alle meine Landsleute sich wunderten und erstaunten. Ja ich glaube daſs ich mehr Geld verdient habe als welche zwei Sophisten du sonst willst zusammen.

Sok. Das ist ja ein herrlicher und groſser Beweis, Hippias, für deine Weisheit wie überhaupt für die unserer jezigen Männer, wie 283
weit sie die Alten übertreffen. Denn die früheren beschreibt man doch sehr dumm nach deiner Rede. Gleich dem Anaxagoras, sagt man, sei ganz das Gegentheil begegnet wie Euch; er habe nemlich ein groſses Vermögen was ihm hinterlassen worden ganz vernachläſsigt und alles verloren, so unverständig habe er die Weisheit getrieben. Und ähnliches erzählt man auch von Andern unter den Alten. Dies dünkt mich also ein schöner Beweis den du beibringst für die heutige Weisheit im Vergleich mit der früheren, und Viele sind gewiſs derselben Meinung, daſs nemlich der Weise vorzüglich müsse für sich selbst weise sein. Und das ist natürlich so zu erklären, wer das meiste Geld verdient. Doch hievon sei es nun genug. Das sage mir aber, wo hast du wol das meiste Geld verdient unter allen Städten in die du zu gehen pflegst? Doch wol gewiſs in Lakedämon, wo du auch am öftersten warst?

Hip. Nein, beim Zeus, Sokrates.

Sok. Wie denn? wol gar am wenigsten?

Hip. Ganz und gar nichts niemals.

Sok. Wunderbar ist ja das und unbegreiflich, o Hippias. Denn sage mir doch, ist deine Weisheit nicht im Stande, die welche mit ihr umgehen und sie erlernen in der Tugend weiter zu bringen?

Hip. Gar sehr, Sokrates.

Sok. Also der Inykiner Söhne konntest du wol besser machen, bei den Spartanern aber vermochtest du es nicht?

Hip. Das nun ganz und gar nicht.

Sok. Also haben wol die Sikelier Lust besser zu werden, die Lakedämonier aber nicht?

Hip. Auf alle Weise, o Sokrates, auch die Lakedämonier.

Sok. So vermieden sie wol aus Geldmangel deinen Umgang?

Hip. Keinesweges; denn dessen haben sie genug.

Sok. Was kann das also wol sein, daſs obschon sie Lust haben und auch Geld, und du im Stande bist ihnen den gröſsten Nuzen zu schaffen, sie dich nicht mit Geld beladen entlassen? Wol dieses, sollten nicht die Lakedämonier ihre Söhne selbst besser als du unterrichten? Wollen wir es so erklären, und giebst du dies zu?

Hip. Nicht im mindesten.

Sok. Warst du also etwa in Lakedämon nicht im Stande die jungen Leute zu überreden, daſs sie durch den Umgang mit dir bessere Fortschritte in der Tugend machen würden, als durch den mit den Ihrigen? Oder vermochtest du nicht ihre Väter zu überreden, daſs sie lieber dir ihre Söhne übergeben müſsten, als sich ihrer selbst annehmen, wenn ihnen irgend an ihnen gelegen wäre? Denn miſsgönnt werden

sie es doch wol ihren Söhnen nicht haben, daſs sie so vortreflich würden als möglich?

Hip. Das glaube ich wol nicht, daſs sie es ihnen miſsgönnten!

Sok. Und gut regiert ist doch Lakedämon?

Hip. Wie sollte es nicht.

Sok. Und in wol regierten Staaten ist doch 284
das allergeachtetste die Tugend?

Hip. Freilich.

Sok. Und eben sie verstehst du besser als irgend Jemand andern Menschen beizubringen?

Hip. Bei weitem besser.

Sok. Wer nun am besten verstände die Reitkunst zu lehren, würde der nicht unter allen hellenischen Ländern am meisten in Thessalien geehrt und belohnt werden, und wo man sich sonst auf diese Sache vorzüglich legte?

Hip. Das sollte man meinen.

Sok. Und wer diejenigen Kenntnisse beizubringen weiſs, die am meisten förderlich sind zur Tugend, der wird nicht in Lakedämon am meisten geehrt werden, und das meiste Geld verdienen wenn er will, und in andern woleingerichteten hellenischen Städten, sondern mehr meinst du, in Sikelien, Freund, und in Inykos? Das sollen wir glauben Hippias? Denn wenn du es befiehlst muſs man es glauben.

Hip. Es ist eben nicht Sitte bei den Lakedämoniern, o Sokrates, an ihren Einrichtungen zu rühren oder anders als auf die gewohnte Weise ihre Söhne zu unterrichten.

Sok. Wie sagst du? es ist nicht Sitte bei den Lakedämoniern richtig zu handeln, sondern Fehler zu begehen?

Hip. Das möchte ich nicht behaupten, Sokrates.

Sok. Würden sie denn nicht richtig handeln, wenn sie ihre jungen Leute besser und nicht schlechter unterrichteten?

Hip. Richtig allerdings: allein einen ausländischen Unterricht ist bei ihnen nicht erlaubt zu geben. Denn das wisse nur, wenn irgend jemand jemals dort mit dem Unterricht der Jugend Geld verdient hätte: so würde ich bei weitem das meiste verdient haben. Sie mögen mich wenigstens sehr gern reden hören und loben mich. Aber wie gesagt, das Gesez gestattet es nicht.

Sok. Das Gesez aber, Hippias, meinst du denn das sei ein Verderben für den Staat oder ein Nuzen?

Hip. Gegeben wird das Gesez, glaube ich, allerdings des Nuzens wegen, bisweilen aber schadet es doch auch, wenn ein schlechtes gegeben wird.

Sok. Wie? die die Geseze anordnen, sezen die sie nicht ein als das gröſste Gut für den Staat, und ist es nicht ohne dieses unmöglich, in guter Ordnung zu leben?

Hip. Ganz recht.

Sok. Wenn also die, welche unternehmen Geseze zu geben, das Gute verfehlen: haben sie dann nicht auch das Gesez und das Geszliche verfehlt?

Hip. Wenn man es recht genau nimmt, Sokrates, ist es allerdings so; allein die Menschen pflegen doch nicht so zu reden.

Sok. Welche, Hippias, die Kundigen oder die Unkundigen?

Hip. Die Leute.

Sok. Sind die des Wahren kundig, die Leute?

Hip. Freilich nicht.

Sok. Aber die Kundigen werden doch wol gewifs das nüzlichere für alle Menschen für der Wahrheit nach gesezmäfsiger halten als das unnüzere. Oder giebst du das nicht zu?

Hip. Für der Wahrheit nach gesezmäfsiger, ja das gebe ich zu.

Sok. Und es ist doch und verhält sich wirklich so, wie die Kundigen dafür halten?

Hip. Allerdings.

Sok. Nun ist es aber für die Lakedämo- 285
nier wie du behauptest nüzlicher, nach deiner obgleich ausländischen Anweisung erzogen zu werden, als nach der einheimischen.

Hip. Und darin habe ich gewifs Recht.

Sok. Und dafs das Nüzlichere auch das gesezmäfsigere ist, das behauptest du ebenfalls, Hippias?

Hip. Das sagte ich.

Sok. Nach deiner Rede also ist es für die Söhne der Lakedämonier auch gesezmäfsiger von dem Hippias unterwiesen zu werden, von ihren Vätern aber, das wäre das gesezwidrigere, wenn sie doch in der That durch dich werden besser gefördert werden.

Hip. Das werden sie warlich besser, Sokrates.

Sok. Gesezwidrig also handeln die Lakedämonier, wenn sie dir nicht Geld geben und dir ihre Söhne überlassen.

Hip. Das gebe ich zu; denn du scheinst zu meinem Vortheil zu reden, und dem darf ich ja nicht widersprechen.

Sok. Als Uebelthäter also finden wir die Lakedämonier, und zwar in den wichtigsten Dingen, da sie doch sonst für die rechtlichsten gelten. Und dich also bei den Göttern loben sie, o Hippias, und hören dich gern reden, wovon

doch? Oder gewifs davon, was du am besten verstehst, von den Sternen und dem was am Himmel vorgeht?

Hip. Keineswegeges. Das mögen sie gar nicht leiden.

Sok. Aber von der Mefskunst mögen sie gern etwas hören?

Hip. Mit nichten. Denn Viele von ihnen können, wenn ich es gerade heraus sagen soll, nicht einmal zählen.

Sok. Daran ist also nicht zu denken, dafs sie dir zuhören sollten, wenn du dich in schwierigen Verhältnifsberechnungen zeigest?

Hip. Gar nicht, beim Zeus.

Sok. Aber jenes was unter allen Menschen du am genauesten zu bestimmen verstehst, von den Eigenschaften der Buchstaben und Sylben, der Tonverhältnisse und Sylbenmafse?

Hip. Was sprichst du Guter von Tonverhältnissen und Buchstaben!

Sok. Aber was ist es denn, wobei sie dir gern zuhören und weshalb sie dich loben? Sage es mir doch selbst, da ich es nicht finde.

Hip. Wenn ich ihnen spreche von den Geschlechtern der Heroen sowol als der Menschen, und von den Niederlassungen, wie vor alters die Städte sind angelegt worden, und alles überhaupt was zu den Alterthümern gehört das hören sie am liebsten; so dafs ich um ihrntwillen genöthigt worden bei dergleichen Dinge zu erforschen und einzulernen.

Sok. Beim Zeus, Hippias, da bist du ja gut daran, dafs es den Lakedämoniern nicht auch Vergnügen macht, wenn ihnen jemand alle unsere Archonten vom Solon an herzählt. Denn sonst hättest du viel Mühe um sie zu lernen.

Hip. Woher, Sokrates? Wenn ich funfzig Namen Einmal höre, will ich sie behalten.

Sok. Das ist wahr! ich bedachte nicht daſs du auch die Gedächtniſskunst besizest, und merke nun wol, daſs die Lakedämonier Recht haben dich gern zu hören da du soviel weiſst, 286
und daſs sie sich deiner bedienen wie die Kinder der alten Mütterchen um ihnen allerlei hübsches zu erzählen.

Hip. Ja. Aber beim Zeus, Sokrates, auch von allen löblichen und schönen Kenntnissen und Fertigkeiten deren sich die Jugend befleiſsigen müsse habe ich noch neuerlich dort mit groſsem Ruhme gesprochen. Denn ich habe eine gar herrliche Rede darüber aufgesezt, die auch sonst, besonders aber was die Worte betrift, vortreflich gestellt ist. Die Einkleidung und der Anfang der Rede aber ist so. Nachdem Troja eingenommen worden, heiſst es in der Rede, habe Neoptolemos den Nestor gefragt, welches die rechten Uebungen wären, die ein junger Mann üben müsse um zu groſsem Ruhme zu gelangen. Darauf antwortet denn Nestor und giebt ihm gar viel löbliches und gar schönes an die Hand. Diese Rede habe ich dort vorgetragen und werde sie auch hier vortragen übermorgen in des Pheidostratos Schule und noch viel anderes hörenswürdiges. Denn Eudikos der Sohn des Apemantos hat mich hierum gebeten. Stelle du dich nur auch ein und bringe noch Andere mit die auch im Stande sind das gehörte zu beurtheilen.

Sok. Das soll geschehen so Gott will, Hippias. Jezt aber beantworte mir nur ein weniges hierüber, was du mir gar zur schönen Stunde in Erinnerung gebracht hast. Denn neulich bester Mann hat mich Einer recht in

Verlegenheit gesezt, als ich anch an einer Rede einiges tadelte als schlecht, anderes lobte als schön, indem er mich, und das ganz spöttisch, so etwa fragte. Aber woher Sokrates, weiſst du mir denn was schön ist und was schlecht? Denn sprich, könntest du wol sagen was das Schöne ist? Da ward ich mit meiner Unfähigkeit verlegen, und wuſste nicht recht zu antworten. Ich entfernte mich also aus der Gesellschaft und zürnte und schmähte mir selbst und drohte, daſs wo ich zuerst einen von euch Weisen begegnete, den wollte ich hierüber hören, und wenn ich es wohl aufgefaſst und durchgedacht hätte, wollte ich wieder zu dem Frager hingehn und die Rede durchfechten. Nun kamst du mir also, wie gesagt, ganz gelegen, und lehre mich nur gründlich, was das Schöne selbst ist, und suche es mir so genau als möglich zu beantworten, damit ich nicht das zweite Mal wieder zu Schanden werde und mir Gelächter bereite. Denn du weiſst es doch wol genau, und es ist wol nur etwas geringes unter den Kenntnissen deren du so viele besizest.

Hip. Etwas gar geringes, o Sokrates, und nichts werth muſs ich dir sagen.

Sok. Also werde ich es leicht lernen, und niemand wird mich mehr widerlegen.

Hip. Niemand gewiſs, sonst bestände ich mit meiner Sache schlecht, und es wäre gar nichts damit.

287 Sok. Herrlich bei der Hera, Hippias, wenn wir den Mann bezwängen. Aber hindert es dich wol nicht, wenn ich es jenem nachthue, und wenn du mir geantwortet hast, der Rede etwas anzuhaben suche, damit du es mir desto gründlicher beibringest? Denn vielleicht verstehe ich mich etwas auf Einwendungen; wenn

es dir also keinen Unterschied macht, so will ich dir Einwendungen machen, damit ich desto fester und sicherer werde in der Sache.

Hip. Thue das nur. Denn wie ich schon sagte, diese Frage ist gar nichts grosses, und ich wollte dich viel schwereres als dieses beantworten lehren, so dafs dich kein Mensch sollte widerlegen können.

Sok. O welche herrliche Verheifsung! Wolan denn weil du es so willst, so lafs mich so gut als möglich jenen vorstellen und versuchen dich zu fragen. Wenn du ihm also jene Rede vorgetragen hättest, deren du erwähnst, die von den schönen Uebungen und Kenntnissen; so würde er dich, wenn du geendiget hättest, nach nichts anderem eher fragen als eben nach dem Schönen, denn das ist so seine Art, und würde sagen, o Fremdling aus Elis, sind nicht die Gerechten durch die Gerechtigkeit gerecht? Antworte also Hippias, als ob er dich fragte.

Hip. Ich werde antworten, Allerdings durch die Gerechtigkeit.

Sok. Also ist doch die Gerechtigkeit etwas?

Hip. Freilich.

Sok. Und die Weisen sind durch die Weisheit weise, und alles gute durch das Gute gut?

Hip. Wie anders?

Sok. So nemlich dafs dieses alles etwas ist, und keinesweges doch dafs es nichts wäre?

Hip. Freilich dafs es etwas ist?

Sok. Ist also nicht auch alles schöne durch das Schöne schön?

Hip. Ja durch das Schöne.

Sok. Welches also doch auch etwas ist?

Hip. Allerdings etwas. Aber was will er nur?

Sok. So sage mir denn, Fremdling, wird er sprechen, was ist denn dieses Schöne?

Hip. Will der nun nicht wissen, wer dieses fragt, Sokrates, was schön ist?

Sok. Nein dünkt mich; sondern was das Schöne ist, Hippias.

Hip. Und wie ist denn dies verschieden von jenem?

Sok. Dünkt es dich etwa gar nicht verschieden?

Hip. Nein gar nicht.

Sok. Du weiſst es freilich gewiſs besser. Indeſs sieh nur Guter, er fragt dich ja nicht was schön ist, sondern was das Schöne ist.

Hip. Ich verstehe Guter, und ich will ihm beantworten was das Schöne ist, und er soll gewiſs nichts dagegen haben. Nemlich wisse nur, Sokrates, wenn ich es dir recht sagen soll, ein schönes Mädchen ist schön.

Sok. Herrlich, o Hippias, beim Zeus, und sehr annehmlich hast du geantwortet. Also nicht wahr, wenn ich dies antworte, werde ich die Frage beantwortet haben, und zwar richtig, und werde nicht widerlegt werden?

288 Hip. Wie sollte dir wol widerlegt werden, o Sokrates, was Alle eben so meinen, und wovon dir alle die es hören einzeugen werden, daſs es recht ist?

Sok. Wohl! Freilich auch! Aber laſs mich doch, Hippias, noch einmal für mich selbst überdenken was du sagst. Jener wird mich so ohngefähr fragen, Komm Sokrates, und antworte mir. Alles das was du schön nennst, wird wenn das Schöne selbst was doch ist schön sein? Und darauf werde ich antworten, wenn eine schöne Jungfrau das Schöne ist wodurch alles jenes schön ist.

Hip. Glaubst du also, er werde wagen dich zu widerlegen, daſs das nicht schön ist was du anführst, oder wenn er es wagte, werde er sich nicht lächerlich machen?

Sok. Daſs er es wagen wird, Bester, weiſs ich gewiſs; ob er sich aber wenn er es wagt lächerlich machen wird, das muſs die Sache zeigen. Was er aber sprechen wird, will ich dir wol sagen.

Hip. So sage es denn.

Sok. Wie sinnreich du bist, Sokrates! wird er sagen. Eine schöne Stutte aber, ist die nicht schön, die doch der Gott selbst im Orakel gelobt hat? Was sollen wir sagen, Hippias? Müssen wir nicht sagen auch eine Stutte sei schön, eine schöne nemlich? Denn wie wollten wir es wagen zu läugnen, daſs etwas schönes nicht schön sei?

Hip. Du hast Recht, Sokrates, und ganz richtig hat auch der Gott dieses gesagt. Denn sehr schöne Stutten giebt es bei uns.

Sok. Wohl, wird er also sagen. Aber wie eine schöne Leier, ist die nicht schön? Sollen wir es bejahen, Hippias?

Hip. Ja.

Sok. Darauf, ich kann es mir recht denken, denn ich kenne seine Weise, wird er sagen, Aber du Bester! wie? ist eine schöne Kanne denn nicht schön?

Hip. O Sokrates, wer ist der Mensch? Wie ungeschliffen muſs er sein, daſs er so gemeine Dinge vorzubringen wagt bei einer ernsthaften Sache?

Sok. Es ist eben so einer, Hippias, gar kein feiner Mann, sondern ganz gradezu, der sich um nichts kümmert als um das Wahre. Aber antworten müssen wir ihm doch schon,

und also trage ich vor, Wenn die Kanne von einem guten Töpfer gedreht ist hübsch glatt und rund und dann schön gebrannt, wie es solche schöne Kannen giebt mit zwei Henkeln die sechs Maaſs halten, welche sehr schön sind, wenn er eine solche Kanne meint, werden wir wol gestehen müssen, daſs sie schön ist. Denn wie sollten wir sagen, daſs etwas schönes nicht schön sei?

Hip. Das wollen wir auch nicht, Sokrates.

Sok. Also, wird er sagen, auch eine schöne Kanne ist schön? Antworte.

Hip. Allein, o Sokrates, es verhält sich glaube ich so. Auch ein solches Gefäſs ist freilich schön, wenn es schön gearbeitet ist; aber die ganze Sache verdient nicht als schön gerechnet zu werden im Vergleich mit Pferden, Mädchen und allem was sonst schön ist.

289 Sok. Wohl! Nun verstehe ich, Hippias, daſs wir dem der dergleichen fragt so entgegnen müssen. Weiſst du denn nicht Mensch, daſs Herakleitos Recht hat, daſs der schönste Affe häſslich ist mit dem menschlichen Geschlecht verglichen? und so ist auch die schönste Kanne häſslich mit Mädchen verglichen, wie der weise Hippias sagt. Nicht so, Hippias?

Hip. Ganz vortrefflich, o Sokrates, hast du da geantwortet.

Sok. Höre nur. Hierauf nemlich weiſs ich gewiſs wird er sagen, Wie aber, Sokrates, wenn Jemand nun die Mädchen im Allgemeinen mit den Göttinnen vergliche, wird es ihnen nicht eben so ergehen, wie den Kannen im Vergleich mit den Mädchen? Wird nicht das schönste Mädchen häſslich erscheinen? Oder sagt nicht Herakleitos, den du selbst angeführt hast, ganz dasselbige, daſs der weiseste Mensch gegen Gott

nur als ein Affe erscheint, sowol an Weisheit als Schönheit und allem übrigen? Sollen wir das zugeben, Hippias, daſs das schönste Mädchen mit Göttinnen verglichen häſslich ist?

Hip. Wer könnte dem wol widersprechen, Sokrates.

Sok. Wenn wir ihm nun das zugeben, wird er lachen und sagen, Besinnst du dich wol, Sokrates, was du bist gefragt worden? — Freilich werde ich sagen, was nemlich das Schöne selbst eigentlich ist. — Und also, wird er sagen, nach dem Schönen gefragt antwortest du etwas, was wie du selbst sagst um nichts mehr schön ist als häſslich? — Das scheint freilich, werde ich sagen. Oder was räthst du mir, Lieber, daſs ich sagen soll?

Hip. Dasselbe, rathe ich. Denn daſs das menschliche Geschlecht im Vergleich mit den Göttern nicht schön ist, darin hat er ganz recht.

Sok. Wenn ich dich nun von Anfang an gefragt hätte, wird er sagen, was ist wol schön und auch häſslich, und du hättest mir eben so geantwortet: hättest du dann nicht recht geantwortet? Und dünkt dich noch immer das Schöne selbst, wodurch alles andere verschönt wird und als schön erscheint, wenn jener Begriff ihm zukommt, dünkt dich das noch immer ein Mädchen zu sein oder ein Pferd oder eine Leier?

Hip. Aber Sokrates, wenn er darnach fragt, das ist ja am allerleichtesten zu beantworten, was das Schöne ist wodurch alles verschönt wird, und wenn jenes ihm zukommt als schön erscheint. Der Mensch ist gewiſs ganz einfältig und versteht nichts von schönen Sachen. Denn wenn du ihm antwortest, Dieses Schöne, wonach du fragst, ist nichts anders als das Gold: so wird er in die Enge gebracht sein

und nicht weiter versuchen dich zu widerlegen. Denn das wissen wir ja Alle, daſs wo dieses nur hinkommt, alles wenn es auch vorher noch so häſslich war, schön erscheint, wenn es vom Golde verschönt ist.

Sok. Du kennst den Mann nicht, Hippias, wie unartig er ist und nichts gern annimmt.

Hip. Wie so das, Sokrates? Denn was richtig gesagt ist muſs er doch annehmen, oder wenn er es nicht annimmt sich lächerlich machen.

290 Sok. Doch aber wird er gewiſs diese Antwort, o Bester, nicht nur nicht annehmen, sondern mich gar durchziehen und sagen, Du ganz Vernagelter, hältst du etwa den Pheidias für einen schlechten Meister? — Da werde ich, denke ich, sagen, das thäte ich keinesweges.

Hip. Und daran wirst du ganz recht sagen, o Sokrates.

Sok. Ganz recht freilich. Aber wenn ich dann zugegeben habe, daſs Pheidias ein trefflicher Künstler ist; dann wird jener sagen, Und du glaubst also, daſs Pheidias das Schöne was du mir nennst nicht gekannt habe? — Da werde ich fragen, Wie so? — Weil er, so wird er antworten, seiner Athene die Augen nicht golden gemacht hat, auch sonst weder das Angesicht noch Hände und Füſse, wenn es doch golden am schönsten würde erschienen sein, sondern elfenbeinern. Offenbar hat er das aus Einfalt verfehlt, weil er nicht wuſste, daſs das Gold alles schön macht, wo es hinkommt. Wenn er nun das sagt, was sollen wir ihm antworten, Hippias?

Hip. Das ist nicht schwer. Wir wollen sagen, er hätte recht gethan. Denn Elfenbeinernes, denke ich, ist auch schön.

Sok. Weshalb aber, wird er dann sagen, hat er nicht das Innere der Augen auch elfenbeinern gemacht sondern steinern, und einen soviel nur möglich dem Elfenbein ähnlichen Stein dazu aufgefunden. Ist etwa auch ein schöner Stein schön? Sollen wir das bejahen, Hippias?

Hip. Wir wollen es bejahen, wenn er nemlich schiklich ist.

Sok. Wenn aber nicht schiklich, da soll ich zugeben sei er häſslich? Oder nicht?

Hip. Gieb es zu, wenn er nicht schiklich ist.

Sok. Wie aber das Elfenbein und das Gold, wird er sagen, du Weiser, werden nicht auch diese nur wenn sie sich schikken, machen daſs etwas schön erscheint, wenn aber nicht, häſslich? — Wollen wir das läugnen, oder wollen wir gestehen, daran habe er Recht?

Hip. Das können wir ja zugeben, daſs was sich für jedes schikt das macht jedes schön.

Sok. Wenn nun aber Jemand, wird er sagen, in der schönen Kanne, von der wir vorher sprachen, schönen Hirsebrei kocht, schikt sich dann ein goldener Querl hinein oder einer von Feigenholz?

Hip. Herakles, was für ein Mensch ist das, Sokrates! Willst du mir nicht sagen wer er ist?

Sok. Du kennst ihn ja doch nicht, wenn ich dir auch den Namen sage.

Hip. Dafür kenne ich ihn doch nun schon, daſs es ein dummer Mensch ist.

Sok. Krittlich ist er gar sehr, Hippias. Aber doch, welcher Querl, wollen wir sagen, schikke sich für den Hirsebrei und die Kanne? Off nbar doch der von Feigenholz? Denn er giebt nicht nur dem Hirsebrei einen besseren

Geruch, Freund, sondern zugleich sind wir auch sicher, daſs er uns nicht die Kanne zerschlägt und den Hirsebrei verschüttet und das Feuer auslöscht, und die welche bewirthet wer-
291 den sollen um ein gar schönes Gemüse bringt. Der goldene aber könnte das alles thun; so daſs mich dünkt, wir müssen sagen, der Querl von Feigenholz schikke sich besser als der goldene, wenn du nicht etwas anderes meinst.

Hip. Freilich schikt sich der besser, Sokrates; aber ich möchte doch mit einem Menschen kein Gespräch führen, der nach solchen Dingen fragt.

Sok. Da hast du auch Recht, Lieber. Denn für dich schikt es sich wol nicht mit solchen Worten umzugehn, der du so schön bekleidet bist, und so schön beschuht, und berühmt in jeder Art von Weisheit unter allen Hellenen; mir aber macht es nichts aus mich mit dem Menschen abzugeben. Lehre du mich also nur ein, und antworte mir zu Liebe. — Wenn also der von Feigenholz sich besser schikt als der goldene, wird der Mensch sagen, so ist er ja doch wol schöner?

Hip. Nachdem du einmal zugegeben hast, Sokrates, daſs das schikliche schöner ist als das nicht schikliche.

Sok. Also wollen wir zugeben, Hippias, der von Feigenholz sei schöner als der goldene?

Hip. Soll ich dir sagen, Sokrates, was du sagen muſst daſs das Schöne sei, um dich aus allen diesen Weitläuftigkeiten loszumachen?

Sok. Allerdings, nur nicht bevor du mir erst gesagt hast, welcher von den beiden Querlen, von denen ich vorhin sagte, ich antworten soll, daſs der schikliche und schönere sei?

Hip. Wenn du willst, so antworte ihm denn, der aus Feigenholz gearbeitete.

Sok. Nun sage mir denn was du eben sagen wolltest. Denn aus dieser Antwort die ich geben soll, dafs das schöne Gold sei, kommt mir wie es scheint heraus, dafs Gold um nichts schöner ist als ein Stükk Feigenholz. Was willst du aber nun erklären, dafs das Schöne sei?

Hip. Das will ich dir sagen. Denn du dünkst mich darauf auszugehn, ein solches Schönes zu antworten, was niemals irgendwo irgend jemanden häfslich erscheinen kann.

Sok. Eben das, Hippias, und izt hast du es recht getroffen.

Hip. So höre denn. Und merke dir, dafs wenn hiegegen Jemand noch etwas einzuwenden hat, ich dann sagen will, dafs ich gar nichts verstehe.

Sok. Sage es nur geschwind bei den Göttern.

Hip. Ich sage also, dafs es immer für Jeden und überall das schönste ist für einen Mann, reich gesund geehrt unter den Hellenen in einem hohen Alter, und nachdem er seine verstorbenen Eltern ansehnlich bestattet, selbst wiederum von seinen Kindern schön und prachtvoll begraben zu werden.

Sok. Ho ho! Hippias, wie wunderbar und herrlich und deiner würdig hast du da gesprochen? Und, bei der Hera, ich freue mich über dich. Denn du scheinst mit dem besten Willen soviel du nur vermagst mir zu Hülfe zu kommen. Aber den Mann treffen wir nicht; sondern nun wird er uns erst am ärgsten auslachen, das wisse nur.

Hip. Das wäre doch ein schlechtes Lachen, Sokrates. Denn wenn er hiegegen zwar

292 nichts zu sagen weiſs, aber doch lacht: so lacht er sich selbst aus, und wird Allen die zugegen sind lächerlich sein.

Sok. Vielleicht steht es so; vielleicht aber wird er mich, wie mir ahndet, über diese Antwort am Ende nicht nur auslachen —

Hip. Sondern was denn?

Sok. Ja wenn er zufällig einen Stokk hat, und ich mich nicht hüte und ihm aus dem Wege gehe, so wird er suchen mir tüchtig beizukommen.

Hip. Was sagst du? Ist der Mensch dein Herr, daſs er so etwas thun kann, ohne daſs es ihm übel bekomme und er Strafe leiden müsse? Oder giebt es kein Recht in eurer Stadt, sondern man leidet, daſs die Bürger einander unrechtmäſsigerweise schlagen?

Sok. Gar nicht leidet man das.

Hip. So muſs er ja gestraft werden, wenn er dich ohne Ursach schlägt.

Sok. Das dünkt mich nur gar nicht, Hippias, wenn ich so antwortete, sondern sehr mit Recht.

Hip. Nun so glaube ich es denn auch, Sokrates, da du es selbst meinst.

Sok. Soll ich dir nun sagen, weshalb ich glaube, daſs ich mit Recht geschlagen würde, wenn ich so antwortete? Willst du mich etwa auch ungehört schlagen, oder willst du Rede annehmen?

Hip. Das wäre ja arg, Sokrates, wenn ich das nicht thäte. Wie meinst du es also?

Sok. Das will ich dir sagen auf dieselbe Art wie bisher, indem ich es jenem nachmache, damit ich nicht so zu dir rede, wie er mich gewiſs anlassen wird in harten und bösen Worten. Denn denke dir nur, so wird er sprechen, Sage

mir doch, Sokrates, glaubst du ohne Grund Schläge zu bekommen, der du mir einen solchen Dithyramben vorsingst, und dabei gar unmusikalisch von der Frage weit abspringst? — Wie so? werde ich fragen. — Wie? wird er sagen, kannst du dich denn nicht erinnern, daſs ich nach dem Schönen selbst fragte, wodurch allem bei dem es sich befindet dieses zukommt, daſs es schön ist, es sei nun Stein oder Holz Mensch oder Gott und so auch jede Handlung und jede Fertigkeit? Nach der Schönheit selbst frage ich dich ja, Mensch, und alles Schreien hilft mir nicht mehr als wenn du auch ein Stein wärest, der bei mir säſse, und zwar ein Mühlstein ohne Ohren und ohne Hirn. — Wenn ich nun in Furcht gejagt hierauf dieses sagte, würdest du wol böse werden, Hippias? Aber Hippias sagt doch, ohnerachtet ich ihn eben so gefragt habe wie du mich, daſs dieses das Schöne sei, was immer und für Alle schön ist. Was sagst du nun? wirst du böse werden wenn ich dieses sage?

Hip. Das weiſs ich doch gewiſs, Sokrates, daſs das was ich sagte an Allen schön ist und so erscheinen wird.

Sok. Ob es aber auch seyn wird? wird jener sagen. Denn das Schöne ist doch immer schön?

Hip. Freilich.

Sok. Und also war es auch? wird er sagen.

Hip. War es auch.

Sok. Auch für den Achilles also, wird er fragen, sagte der Fremde aus Elis, daſs es schön sei, nach seinen Ahnen begraben zu werden, und für seinen Groſsvater Aeakos und für die Andern, 293
die von den Göttern abstammen, und für die Götter selbst?

Hip. Was ist das wieder? in die Grube mit ihm! die Fragen des Menschen sind ja ganz frevelhaft!

Sok. Aber wie? wenn ein Anderer fragt, zu sagen, daſs es sich so verhält, ist das nicht eben so frevelhaft?

Hip. Vielleicht wol.

Sok. Vielleicht also bist du der, wird er sagen, der du ja behauptest, es sei immer und für alle insgesammt schön von seinen Kindern begraben zu werden und seine Eltern zu begraben. Oder war nicht auch Herakles einer von diesen Allen insgesammt, und Alle die wir jezt erwähnten?

Hip. Aber für die Götter habe ich nicht gemeint.

Sok. Auch für die Heroen nicht, wie es scheint?

Hip. Nicht für die welche Kinder der Götter waren.

Sok. Sondern nur die es nicht waren?

Hip. Freilich.

Sok. Also nach deiner Rede ist dies wiederum wie es scheint unter den Heroen für den Tantalos und Dardanos und Zethos böse, unheilig und schlecht; für den Pelops aber und die eine ähnliche Abstammung haben schön?

Hip. So dünkt mich.

Sok. Also meinst du nun, wird er sagen, was du eben vorher nicht meintest, daſs die Voreltern begraben zu haben und von den Kindern begraben zu werden manchmal und für Manche schlecht ist; ja was noch mehr ist, wie mir scheint, daſs dies unmöglich für Alle könne schön sein und gewesen sein. So daſs es diesem ja ergangen ist gerade wie vorher dem Mädchen und der Kanne. Und noch lächerlicher ist dies

für Einige schön, für Andere nicht schön. Und, wird er sagen, du wirst wol auch heute noch nicht im Stande sein, Sokrates, die Frage wegen des Schönen, was es ist, zu beantworten. Diese Vorwürfe und dergleichen mehr wird er mir mit Recht machen, wenn ich ihm so antworte. Meistentheils freilich, Hippias, spricht er auf diese Weise mit mir, bisweilen aber erbarmt er sich gleichsam meiner Ungeschiktheit und Unwissenheit, so daſs er mir selbst etwas vorlegt und fragt, ob mich etwa dies dünkte das Schöne zu sein, oder wonach eben sonst geforscht wird und wovon die Rede ist.

Hip. Wie meinst du das, Sokrates.

Sok. Das will ich dir erzählen. Du wunderlicher Sokrates, spricht er dann, dergleichen und auf diese Weise zu antworten höre nur auf; denn das ist gar zu einfältig und gar zu leicht zu widerlegen. Sondern so etwas überlege dir, ob du etwa meinst schön sei das, worauf wir auch gestoſsen sind bei unsern Antworten, als wir nemlich sagten das Gold sei da schön wo es sich hin schikke, wohin aber nicht, da nicht, und so auch alles Andere dem dieses zukomme. Dies also betrachte dir, das Schikliche, und das Wesen des Schiklichen, ob etwa dieses auch das Schöne ist. Dergleichen pflege ich ihm dann immer beizustimmen, denn ich weiſs nicht was ich sonst sagen soll. Dünkt dich also das Schikliche schön zu sein?

Hip. Auf alle Weise, Sokrates.

Sok. So laſs uns zusehn, ob wir nicht auch wieder damit betrogen werden.

Hip. Das müssen wir freilich sehn.

Sok. Sieh also zu. Sollen wir sagen, 294
das Schikliche sei das, was Alles und jedes

bei dem es sich findet schön scheinen macht, oder auch schön sein, oder keines von beiden?

Hip. Das dünkt mich.

Sok. Aber welches doch? das was schön scheinen macht, wie zum Beispiel wenn einer angemessene Kleider und Schuhe anthäte, würde er dann, wenn er auch eine Fraze ist doch schöner erscheinen? Wenn also das Schikliche etwas schöner scheinen macht als es ist, so wäre das Schikliche eine Täuschung in Bezug auf das Schöne, und nicht das was wir suchen, Hippias. Denn wir suchten ja wol jenes, wodurch alle schöne Sachen schön sind, so wie alle grofse Dinge grofs sind durch Ueberragung. Denn dadurch ist alles grofs, auch wenn es nicht so erscheint, ragt aber über anderes, so ist es nothwendig grofs. Dasselbe wollen wir nun auch von dem Schönen sagen, wodurch alles schön ist, es mag nun so erscheinen oder nicht, was das wol sein mag. Denn das Schikliche kann es nicht sein, da ja dies nach deiner Rede etwas schöner erscheinen macht als es ist, und es nicht so wie es ist auch erscheinen läfst. Sondern das schön sein machende, wie ich eben sagte, mag etwas nun so erscheinen oder nicht, das wollen wir versuchen zu beschreiben was es wol ist. Denn dies suchen wir, wenn wir das Schöne suchen.

Hip. Aber das Schikliche, Sokrates, macht wo es ist sowol schön sein als schön scheinen.

Sok. Also wäre es unmöglich dafs etwas was in der That schön ist nicht auch schön zu sein scheine, wenn es doch das scheinen machende an sich hat?

Hip. Unmöglich.

Sok. Wollen wir das also zugeben, Hippias, dafs alle in Wahrheit schönen Einrichtun-

gen und' Handlungsweisen auch immer von Allen dafür gehalten werden und so erscheinen? Oder vielmehr ganz im Gegentheil, daſs sie verkannt werden, und daſs mehr als über irgend etwas über sie Streit und Zank ist sowol zwischen den Einzelnen als auch öffentlich zwischen den Staaten?

Hip. Das leztere vielmehr, Sokrates, daſs sie verkannt werden.

Sok. Das könnten sie aber nicht, wenn sie auch das Scheinen an sich hätten, und das hätten sie, wenn das Schikliche das Schöne wäre, und nicht nur schön sein machte sondern auch scheinen. So daſs das Schikliche, wenn es das schön sein machende ist, allerdings das Schöne sein wird was wir suchen, dann aber nicht zugleich auch das schön scheinen machende. Wenn aber wiederum das Schikliche das schön scheinen machende ist, so wird es nicht das Schöne sein welches wir suchen; denn das soll schön sein machen. Beides aber das Scheinen und das Sein zugleich kann weder wenn vom Schönen die Rede ist eins und dasselbige bewirken, noch auch wenn von irgend etwas Anderem. So laſs uns demnach wählen, welches von beiden das Schikliche uns zu sein dünkt, das schön scheinen machende oder das schön sein?

Hip. Das scheinen machende, wie mich dünkt, Sokrates.

Sok. O weh! so ist es uns ja schon wieder entschlüpft, Hippias, zu erfahren was das Schöne ist, nun sich ja gezeigt hat, daſs das Schikliche etwas Anderes ist als das Schöne.

Hip. Ja beim Zeus, Sokrates, und das zu 295
meinem groſsen Erstaunen.

Sok. Dennoch wollen wir es noch nicht fahren lassen, Freund. Denn ich habe einige Hofnung daſs es doch noch zum Vorschein kommen wird was das Schöne denn ist.

Hip. Ganz gewiſs, Sokrates! Es ist ja auch gar nicht schwer zu finden. Denn das weiſs ich sicher, wenn ich nur auf kurze Zeit allein gehn, und es bei mir selbst überlegen könnte, so wollte ich es dir auf ein Haar genau sagen.

Sok. Sprich ja nicht groſs, Hippias! Du siehst ja, wieviel es uns schon hat zu schaffen gemacht, daſs es uns nicht gar böse wird und uns noch weiter entflieht. Doch das ist nichts gesagt. Denn du, das glaube ich wol, wirst es leicht finden wenn du allein bist. Aber um der Götter willen finde es doch in meiner Gegenwart, oder suche es wie bis jezt mit mir. Finden wir es dann, so ist das ganz vortreflich; wo nicht, so werde ich mich wol in mein Schiksal finden müssen, du aber wirst fortgehn und es sehr leicht herausbringen. Und finden wir es jezt, so werde ich dir offenbar hernach nicht beschwerlich fallen, und dich fragen was doch das gewesen ist, was du für dich selbst herausgebracht hast. Nun sieh also zu ob du meinst dies sei das Schöne. Denn ich behaupte es ist es; aber überlege es ja und gieb sehr wohl Achtung daſs ich nicht etwas thörichtes vorbringe. Nemlich das soll uns das Schöne sein, was brauchbar ist. Ich sage das, wie ich es mir hieraus bedacht habe. Schön sind doch, sagen wir, nicht die Augen, die uns so aussehn als ob sie nicht sehn könnten, sondern die welche es können und brauchbar sind zum sehen. Nicht wahr?

Hip. Ja.

Sok. Nicht auch vom ganzen Leibe sagen wir so daſs er schön sei, der eine im Laufen, der andere im Ringen, und so auch alle Thiere nennen wir schön, Pferde und Hühner und Wachteln und alle Gefäſse und Fahrzeuge zu Lande und zur See, Frachtschiffe und Kriegesschiffe, und alle Werkzeuge die für die Tonkunst und die für andere Künste, ja wenn du willst auch alle Beschäftigungen und Einrichtungen, dies eben alles nennen wir schön in demselben Sinne, indem wir bei jedem darauf sehen, wie es geartet, wie es ausgearbeitet ist, in welchem Zustande es sich befindet. Das Brauchbare, in wiefern es brauchbar ist, und wozu und wann, nennen wir auch schön; was aber so überall unbrauchbar ist, auch schlecht. Dünkt dich das nun nicht auch so, Hippias?

Hip. O ja.

Sok. Richtig also erklären wir es nun, daſs ganz gewiſs das Brauchbare das Schöne ist.

Hip. Ganz richtig sicherlich, Sokrates.

Sok. Und nicht wahr, was etwas zu verrichten vermag, das ist dazu was es vermag auch brauchbar, das unvermögende aber unbrauchbar?

Hip. Freilich.

Sok. Vermögen also ist schön, Unvermögen aber häſslich.

Hip. Gar sehr auch in andern Dingen, o Sokrates; vorzüglich aber beweiset uns, daſs es
sich wirklich so verhält, auch das bürgerliche 296
Leben. Denn in öffentlichen Dingen in seinem eigenen Staat vermögend sein, das ist das schönste von allem, unvermögend aber bei weitem das schlechteste.

Sok. Wohl gesprochen. Ist also etwa auch bei den Göttern, Hippias, eben deshalb die

Weisheit bei weitem das schönste und die Thorheit das schlechteste?

Hip. Wie wolltest du anders meinen, Sokrates?

Sok. Halt nur stille, lieber Freund, denn mir wird bange, was wir schon wieder vorbringen.

Hip. Wie so ist dir wieder bange, Sokrates? Jezt geht dir die Sache ja herrlich vorwärts.

Sok. Das wünschte ich wol. Aber überlege nur das mit mir, ob einer wol etwas thun könnte, was er weder verstände noch überall vermöchte?

Hip. Keinesweges! denn wie sollte er thun, was er nicht vermöchte?

Sok. Die also Fehler begehen und Böses wider Willen verrichten und thun, nicht wahr die würden doch dies nicht gethan haben, wenn sie es nicht vermocht hätten?

Hip. Offenbar.

Sok. Und nicht wahr, wer etwas vermag, vermag es durch ein Vermögen? denn durch ein Unvermögen doch gewiſs nicht!

Hip. Freilich nicht.

Sok. Es vermögen also doch Alle, welche etwas thun, das zu thun, was sie thun.

Hip. Ja.

Sok. Nun aber thun alle Menschen weit mehr Böses als Gutes von Kindheit an, und fehlen immer wider Willen.

Hip. So ist es.

Sok. Wie also? Dieses Vermögen und dieses Brauchbare, was brauchbar ist um etwas böses zu verrichten, sollen wir sagen das sei schön? oder nichts weniger?

Hip. Nichts weniger freilich, dünkt mich.

Sok. Also nicht das Vermögende, Hippias, und das Brauchbare ist uns das Schöne.

Hip. Doch wenn es Gutes vermag und dazu brauchbar ist.

Sok. Das ist also doch fort, daſs das Vermögende und Brauchbare schlechthin schön ist; sondern das war es wol eigentlich, Hippias, was unsere Seele sagen wollte, daſs das Brauchbare und Vermögende um Gutes zu verrichten das Schöne sei.

Hip. Das glaube ich auch.

Sok. Das ist aber doch das nüzliche. Oder nicht?

Hip. Freilich!

Sok. So sind wol auch die schönen Körper und die schönen Einrichtungen und die Weisheit und alles was wir jezt erwähnten, schön, weil sie nüzlich sind.

Hip. Offenbar.

Sok. Das Nüzliche also, scheint es nun, ist das Schöne?

Hip. Auf alle Weise, Sokrates.

Sok. Aber das nüzliche ist doch das Gute hervorbringend.

Hip. Das ist es.

Sok. Das hervorbringende aber ist doch wol nichts anders als die Ursache. Nicht wahr?

Hip. Richtig.

Sok. Die Ursach des Guten also ist das Schöne.

Hip. So ist es.

297 Sok. Aber die Ursache, Hippias, und dasjenige wovon eine Ursache Ursache ist, sind zweierlei. Denn die Ursache ist doch wol nicht der Ursache Ursache. Ueberlege es so. War die Ursache nicht offenbar ein wirkendes?

Hip. Allerdings.

Sok. Von dem wirkenden wird aber doch offenbar das Werdende bewirkt, keinesweges aber das wirkende?

Hip. So ist es.

Sok. Also ein anderes ist das Werdende ein anderes das Wirkende.

Hip. Ja.

Sok. Also ist die Ursache nicht der Ursache Ursache, sondern dessen was durch sie wird.

Hip. Freilich.

Sok. Wenn also das Schöne die Ursache des Guten ist, so entstände aus dem Schönen das Gute, und wir bemühen uns deshalb wie es scheint um Einsicht und um alles andere Schöne, weil desselben Werk und Erzeugniſs, nemlich das Gute, der Mühe werth ist, und so mag am Ende nach dem was wir gefunden haben das Schöne gleichsam den Vater des Guten vorstellen.

Hip. Allerdings sehr richtig, Sokrates.

Sok. So ist auch wol das sehr richtig, daſs der Vater nicht Sohn ist, noch auch der Sohn Vater?

Hip. Richtig freilich.

Sok. Eben so wenig also ist auch die Ursache Bewirktes noch das Bewirkte die Ursache.

Hip. Wahr gesprochen.

Sok. Beim Zeus, Bester, so ist also auch das Schöne nicht gut noch das Gute schön. Oder dünkt es dich möglich zufolge des Gesagten?

Hip. Nein, beim Zeus, mir scheint es nicht.

Sok. Kann uns nun wol das gefallen, und möchten wir es behaupten, daſs das Schöne nicht gut ist noch auch das Gute schön?

Hip. Nein, beim Zeus, mir gefällt es gar nicht.

Sok. Warlich, beim Zeus, Hippias, mir gefällt es am wenigsten unter allem was wir gesagt haben.

Hip. So scheint es freilich.

Sok. Also mag wol keinesweges, wie uns eben dies die schönste Erklärung schien, daſs das Nüzliche und das um etwas Gutes zu bewirken brauchbare und vermögende das Schöne sei, keinesweges mag es sich so verhalten, sondern diese noch lächerlicher sein wo möglich als die vorigen, da wir glaubten ein Mädchen wäre das Schöne und was wir vorher nach einander gesagt haben.

Hip. So scheint es.

Sok. Und ich meines Theils weiſs nicht mehr, Hippias, wohin ich mich wenden soll, sondern bin rathlos. Hast du aber etwas zu sagen?

Hip. Jezt im Augenblik wol nicht; aber wie ich eben sagte, wenn ich darüber nachdenke weiſs ich wol daſs ich es finden werde.

Sok. Ich aber glaube, daſs ich aus Begierde es zu wissen gar nicht im Stande bin dein Zaudern abzuwarten. So glaube ich jezt gleich auch schon wieder etwas ausgesonnen zu haben, Sieh nur, wenn wir sagten, das was uns Vergnügen macht, nicht jede Art von Lust meine ich, sondern vermöge des Gehörs und des Ge-
298 sichtes, das wäre das Schöne. Wie wir das wol vertheidigen wollten? Weil doch schöne Menschen und so auch alle Kunstwerke, Gemälde und Bildnereien wenn sie schön sind uns ergözen wenn wir sie sehen; so auch schöne Töne, die ganze Musik und Reden und Dichtungen bewirken eben dasselbe. So daſs wenn wir jenem verwegenen Menschen antworteten, Theuerster, das Schöne ist das durch Augen und Ohren uns zukommende Angenehme, meinst du nicht daſs wir dann seiner Verwegenheit etwas Einhalt thun würden?

Hip. Mir wenigstens scheint jezt das Schöne ganz vortrefflich erklärt zu sein, was es ist.

Sok. Aber wie? sollen wir sagen daſs schöne Handlungsweisen und Einrichtungen, weil sie uns durch Gehör oder Gesicht vergnügen, schön sind, oder daſs die unter einen andern Begriff gehören?

Hip. Vielleicht denkt der Mensch daran gar nicht, Sokrates.

Sok. Beim Hunde, Hippias, von dem ist das nicht zu erwarten, vor dem ich mich am meisten scheuen würde, wenn ich albern wäre und mir einbildete etwas zu sagen, da ich doch nichts sagte.

Hip. Wer ist denn das?

Sok. Sokrates der Sohn des Sophroniskos, der mir eben so wenig verstattet etwas ohne daſs ich es gründlich erforscht habe oben hin zu sagen, als was ich nicht weiſs als wüſste ich es.

Hip. Mir scheint selbst dieses, nachdem du es gesagt hast, etwas anderes zu sein mit den Gesezen.

Sok. Sachte, Hippias. Denn ich besorge wir sind mit dem Schönen in dieselben schlechten Umstände gerathen wie vorher, und glauben nur uns in andern guten zu befinden.

Hip. Wie meinst du das, Sokrates?

Sok. Ich will dir sagen wie es mir vorkommt ob ich vielleicht Recht habe. Denn dieses mit den Handlungsweisen und Gesezen könnte vielleicht scheinen gar nicht auſserhalb der Wahrnehmung zu liegen, die uns durch das Gehör und das Gesicht kommt. Sondern laſs uns die Erklärung fest halten, daſs das auf diese Weise entstehende angenehme schön sei, ohne etwas von Gesezen dabei vorzubringen. Aber wenn uns nun sei es dieser, den ich meine, oder irgend ein Anderer fragte, Woher aber, o Hippias und Sokrates, habt Ihr doch von dem Angenehmen überhaupt diese bestimmte Weise des Angenehmen abgesondert, welche euch nun das Schöne sein soll, was aber durch andere Empfindungen entsteht bei Speise und Trank und der Geschlechtslust und alles andere dieser Art sagt ihr soll nicht schön sein? Sagt ihr denn auch, daſs dies nicht angenehm ist, und daſs überall keine Lust in dergleichen ist, und überhaupt in nichts anderm als dem Sehen und Hören? Was sollen wir sagen, Hippias?

Hip. Auf alle Weise müssen wir sagen, daſs es auch in diesem andern sehr groſse Lust giebt.

Sok. Warum also, wird er sagen, wenn sie eben so gut Lust sind als jene, beraubt ihr sie dieses Namens, und sprecht ihnen ab daſs sie
299 nicht schön sind? — Weil uns, wollen wir sagen, Jedermann ohne Ausnahme auslachen würde, wenn wir sagten, Essen wäre nicht angenehm sondern schön, und Wohlgeruch wäre nicht angenehm sondern schön. Was aber die Geschlechtslust betrifft, so würden Alle dafür streiten, daſs diese das allerangenehmste sei, wenn aber jemand dergleichen thut, muſs er es doch so thun daſs es Niemand sieht, weil es das schändlichste ist dabei gesehen zu werden. — Wenn wir dies sagen, wird er vielleicht sprechen, Ich merke wol, Hippias, daſs ihr euch schon lange schämt zu sagen solche Genüsse wären schön, weil die Menschen es nicht dafür halten; ich fragte ja aber danach gar nicht, was die meisten Menschen für schön halten, sondern was schön ist. Dann wollen wir sagen, meine ich, was wir schon aufgestellt haben, daſs wir behaupten, dieser Theil des Angenehmen, welcher durch Gesicht und Gehör entsteht sei das Schöne. Weiſst du hiemit etwas zu machen, oder sollen wir etwas anderes sagen, Hippias?

Hip. Wir dürfen, wenigstens dem bisherigen gemäſs, nichts anderes sagen als dieses.

Sok. Schön! wird er dann sagen, wenn also das durch Gesicht und Gehör entstehende Angenehme schön ist, so muſs das nicht hiezu gehörige Angenehme offenbar nicht schön sein. Wollen wir das zugeben?

Hip. Ja.

Sok. Ist also wol das dem Gesicht zugehörige Angenehme durch das Gesicht und Gehör zugleich angenehm? oder das dem Gehör zugehörige durch das Gehör und Gesicht zugleich? — Wir werden sagen, keinesweges entstehe ja das, was aus dem Einen entsteht, aus beiden, denn das scheinst du zu sagen, sondern wir sagten, dafs jedes einzelne von diesen für sich schön sei und also auch beide. Wollen wir nicht so antworten?

Hip. Freilich.

Sok. Dann wird er sagen, Ist denn ein Angenehmes vom Andern dadurch unterschieden, dafs es angenehm ist? Ich frage nicht, ob eine Lust wol gröfser oder kleiner, stärker oder schwächer ist als die andere, sondern ob eine eben dadurch von der andern unterschieden ist, dafs die eine Lust Lust ist, die andere aber nicht Lust? — Das dünkt uns wol nicht, nicht wahr?

Hip. Nein, das dünkt mich freilich nicht.

Sok. Also, wird er sagen, habt ihr aus einem andern Grunde als weil sie Lust sind diese Arten der Lust den andern vorgezogen, weil ihr etwas an beiden entdekt habt, was sie unterscheidendes von den übrigen an sich haben, in Beziehung worauf ihr eben sagt, sie wären schön. Denn nicht deshalb ist die durch das Gesicht entstehende Lust schön, weil sie durch das Gesicht entsteht. Denn wenn dies die Ursache wäre, weshalb sie schön ist: so wäre ja die andere aus dem Gehör entstehende nicht schön; denn die ist ja nicht mehr die Lust durch das

Gesicht. — Da hast du Recht, werden wir sagen müssen. —

Hip. Das werden wir müssen.

300 Sok. Eben so ist auch die Lust durch das Gehör nicht deshalb, weil sie durch das Gehör entsteht, schön; denn sonst wäre die durch das Gesicht nicht schön, weil diese doch nicht mehr die Lust durch das Gehör ist. Sollen wir nun sagen, Hippias, der Mann habe Recht wenn er dies sagt?

Hip. Gewiſs.

Sok. Aber beide sind doch schön wie ihr sagt? Denn das sagen wir doch.

Hip. Ja.

Sok. Es ist also etwas einerlei in beiden, was eben macht, daſs sie schön sind, dies gemeinsame, was ihnen beiden gemeinschaftlich zukommt und jeder einzelnen für sich. Denn sonst wären sie nicht beide schön, und auch jede einzeln. Antworte mir nun wie jenem.

Hip. Ich antworte, es dünkt mich auch so zu sein wie du sagst.

Sok. Wenn also diesen Arten der Lust beiden etwas zukäme, jeder einzelnen aber nicht: so wären sie vermöge dieser Eigenschaft nicht schön.

Hip. Wie sollte das aber wol zugehn, daſs keiner von beiden einzeln irgend was es auch sei zukäme, und dann doch eben dasselbe, was keiner von beiden zukommt, beiden zukäme?

Sok. Das glaubst du nicht?

Hip. Ich müſste denn gar nichts verstehn weder von der Natur dieser Dinge, noch von den Ausdrükken unserer jezigen Reden.

Sok. Das kann gern sein, Hippias, und vielleicht bilde ich mir nur ein etwas zu sehn, womit es sich so verhält, wie du erklärst es sei unmöglich, sehe es aber doch wirklich nicht.

Hip. Nicht nur vielleicht, sondern ganz offenbar mufst du übersichtig sein.

Sok. Und doch schwebt mir gar viel dergleichen vor der Seele, aber ich traue ihnen allen zusammen nicht, weil du es nicht auch siehst, der Mann der unter allen jeztlebenden am meisten Geld mit der Weisheit verdient hat, sondern nur ich der ich nie das mindeste verdient habe. Nur besinne ich mich ob du nicht Spott mit mir treibst und mich wissentlich hintergehst, so deutlich und so zahlreich erscheint es mir.

Hip. Niemand kann ja sicherer wissen als du, Sokrates, ob ich Scherz treibe oder nicht, wenn du nur versuchen willst zu sagen, was dir denn so erscheint. Denn so wirst du gleich sehen, dafs es nichts ist. Denn gewifs wirst du niemals finden, dafs was weder mir zukommt noch dir, dieses doch uns beiden zukomme.

Sok. Was sagst du, Hippias? Vielleicht hast du recht, und ich verstehe es nur nicht. Höre aber doch deutlicher von mir, was ich sagen will. Denn mir scheint, was mir nicht zukommt zu sein und ich nicht bin, und auch du nicht bist, doch uns beiden zukommen zu können, und anderes wiederum was uns beiden nicht zugeschrieben werden kann, dafs wir es wären, jedem Einzelnen zuzukommen.

Hip. Noch gröfsere Wunder hast du da wieder ausgesprochen, als du nur eben vorher aussprachst. Denn bedenke nur, wenn wir beide

gerecht sind, müſste es dann nicht auch jeder von uns beiden sein, oder wenn Jeder von uns
301 ungerecht wäre, wären wir es dann nicht auch beide? oder wenn Beide gesund, dann nicht auch Jeder? oder wenn jeder von uns beiden krank wäre, verwundet, geschlagen, oder was sonst jedem von uns müſste begegnet sein, käme dann nicht auch dasselbe uns beiden zu? Eben so wenn wir beide golden wären oder silbern oder elfenbeinern, oder wenn du willst edel weise geehrt alt jung oder was du sonst willst was Menschen sein können, wenn wir das beide wären, ist nicht ganz nothwendig, daſs auch jeder von uns es sein müſste?

Sok. Allerdings freilich.

Hip. Aber niemals, Sokrates, siehst du auf das Ganze, und eben so wenig die mit denen du zu reden gewohnt bist, sondern ihr nehmt und zerstoſst das Schöne und so auch jedes andere was ihr in euren Reden klein schneidet. Darum entgehn euch ganze groſse Hauptstükke in dem Wesen der Dinge. Und jezt bist du so unbedacht gewesen, daſs du meinst es könne irgend eine Beschaffenheit oder Eigenschaft geben, die zwei Dingen zusammen so zukomme, jedem einzelnen aber nicht, oder wiederum jedem einzelnen zwar von zweien, beiden zusammen aber nicht. So unnachdenklich und unüberlegt und einfältig und unverständig seid ihr.

Sok. So müssen wir uns behelfen, o Hippias, wie die Leute im Sprichwort zu sagen pflegen, nicht wie einer will, sondern wie er kann. Aber du besserst uns um vieles, wenn du uns fleiſsig zurechtweisest. So auch jezt möchte ich dir nun doch noch zeigen, was wir,

ehe du uns zurechtgewiesen hast wie einfältig wir wären, über die Sache gedacht haben. Oder soll ich es dir nicht sagen?

Hip. Neues wirst du mir freilich nicht sagen, Sokrates. Denn ich weiſs schon von Allen die sich mit Reden abgeben, wie es mit ihnen steht. Wenn es dir aber lieber ist, so sage es nur.

Sok. Lieber ist es mir freilich. Wir nemlich, Bester, waren, ehe du uns das gesagt hattest, so weit zurük, daſs wir in der Meinung standen von mir und dir zum Beispiel, daſs jeder von uns beiden Einer wäre, und daſs dieses, was jeder von uns wäre, beide zusammen nicht wären; denn so wären wir nicht Einer sondern Zwei, so einfältig waren wir. Nun aber sind wir von dir belehrt, daſs wenn wir Beide Zwei sind, auch Jeder von uns Beiden Zwei sein muſs, und wiederum wenn Jeder von uns Beiden Einer ist, auch nothwendig Beide nur Einer sind. Denn nach den Hauptstükken vom Wesen der Dinge kann es wie Hippias sagt sich unmöglich anders verhalten, sondern was Beide sind das ist auch jeder von beiden, und was jeder das sind auch beide. Hier size ich nun also und bin davon durch dich überzeugt. Nur das zeige mir noch zuvor, Hippias, ob wir beide ich und du nur Einer sind, oder ob du Zwei bist und ich auch Zwei?

Hip. Was meinst du nur, Sokrates?

Sok. So wie ich sage. Denn ich fürchte 302
mich es deutlich zu sagen, weil du mir böse bist, da du Recht zu haben glaubtest. Aber doch sage mir das noch, ist nicht jeder von uns Einer und hat dies wirklich an sich, Einer zu sein?

Hip. Freilich.

Sok. Und nicht wahr, wenn Einer, so ist auch jeder von uns ungrade? Oder hältst du Eins nicht für ungrade?

Hip. Ich gewiſs.

Sok. Sind wir also auch beide zusammen ungerade, da wir doch zwei sind?

Hip. Unmöglich, Sokrates.

Sok. Sondern gerade sind wir beide. Nicht wahr?

Hip. Freilich.

Sok. Ist nun etwa weil wir beide gerade sind deshalb auch Jeder von uns beiden gerade?

Hip. Wohl nicht.

Sok. Also ist es wol nicht ganz nothwendig, wie du doch eben sagtest, daſs was beide sind auch jeder Einzelne, und was jeder Einzelne auch beide sein müssen.

Hip. In solchen Dingen nicht, aber in allem was ich anführte.

Sok. Das ist mir genug, Hippias. Denn damit bin ich schon zufrieden, wenn nur einiges sich so zu verhalten scheint, anderes aber auch nicht. Denn ich sagte ja selbst, wenn du dich noch erinnerst, woher uns diese Rede gekommen ist, daſs die Lust durch das Gesicht und durch das Gehör nicht vermöge desjenigen schön sein könnten, was jeder von beiden zwar zukäme, beiden zusammen aber nicht, noch auch vermöge dessen, was beide zusammen zwar wären, jede einzeln aber nicht, sondern

vermöge dessen was beiden zusammen und auch jeder einzeln zukäme, weil du doch zugabst, daſs sie beide schön wären und auch jede einzeln. Darum meinte ich, daſs sie vermöge des ihnen beiderseits einwohnenden Wesens schön sein muſsten, da sie doch beide schön sein sollen, nicht aber vermöge des einer von ihnen fehlenden, und das glaube ich noch. Also sage mir wie von Anfang, wenn die Lust durch das Gesicht und die durch das Gehör beide schön sind und auch jede, muſs nicht das was sie schön macht beiden gemeinschaftlich einwohnen und auch jeder?

Hip. Freilich.

Sok. Können sie nun etwa deshalb schön sein, weil beide und auch jede einzeln Lust sind? oder müſsten nicht alsdann die übrigen alle eben so gut schön sein als diese? Denn für Lust erkannten wir sie doch eben so sehr wenn du dich erinnerst.

Hip. Ich erinnere mich.

Sok. Sondern weil sie durch das Gesicht und durch das Gehör kommen, deshalb ward gesagt wären sie schön.

Hip. Das wurde gesagt.

Sok. So überlege denn ob ich Recht habe. Wir sagten nemlich, wie ich in Gedanken habe, dieses wäre schön, nicht alles Angenehme, sondern was durch das Gesicht und durch das Gehör käme.

Hip. Richtig.

Sok. Ist nun dies nicht etwas was beiden gemeinschaftlich zukommt, jeder von beiden aber nicht? Denn wie wir auch schon vorher sagten, jede von beiden entsteht doch nicht aus

beiden, sondern beide aus beiden, jede von beiden aber nicht. Ist es nicht so?

Hip. So ist es.

Sok. Also dadurch ist nicht jede von beiden schön, was nicht auch jeder von beiden zukommt. Die Entstehung aus beiden kommt aber nicht jeder für sich zu. So daſs man von dieser Erklärung aus zwar sagen darf daſs beide zusammen schön sind, daſs aber jede von beiden, darf man nicht. Oder was sollen wir sagen? folgt das nicht?

303 Hip. Es scheint wol.

Sok. Sollen wir also sagen beide zusammen seien zwar schön, jede von beiden aber nicht?

Hip. Was hindert uns?

Sok. Dieses dünkt mich wird uns hindern, Lieber, weil es einiges gab was den Dingen so zukommt, daſs wenn es beiden zukommt, es auch jedem einzelnen zukommen muſs, und wenn jedem einzeln, auch beiden, alles nemlich was du anführtest. Nicht wahr?

Hip. Ja.

Sok. Was ich aber anführte damit verhielt es sich nicht so, wozu eben dieses das einzeln und beides selbst auch gehörte. Ist es so.

Hip. So ist es.

Sok. Zu welchem von beiden, o Hippias, dünkt dich nun das Schöne zu gehören? Zu denen welche du anführtest, wie wenn ich und du stark sind wir es auch beide sind, und wenn ich und du gerecht, auch beide, und wenn beide, dann auch jeder einzeln, ist es so auch

wenn ich und du jeder schön sind, dafs wir es dann auch beide sind, und wenn beide, dann auch jeder von beiden? oder hindert nichts, dafs sowie wenn zwei Dinge zusammen gerade sind doch jedes von ihnen sowol ungerade sein kann als gerade, und wenn von zwei Dingen jedes einzeln unbestimmbar ist, doch beide zusammen sowol bestimmbar sein können als auch ebenfalls unbestimmbar, und viel anderes dergleichen was mir wie ich dir sagte vorschwebte. Zu welchen von beiden willst du nun das Schöne rechnen? Kommt es dir etwa eben so vor wie mir? Denn mir scheint es sehr unvernünftig, dafs wir beide sollten schön sein können und doch jeder von uns einzeln nicht, oder jeder von uns einzeln wol, beide zusammen aber nicht. Wählst du also dieselbe Seite wie ich oder die andere?

Hip. Ich gewifs dieselbe, Sokrates.

Sok. Daran thust du sehr wol, damit wir noch von einer weiteren Untersuchung los kommen. Denn wenn das Schöne zu diesen Dingen gehört, so kann nicht das durch Auge und Ohr kommende Angenehme schön sein. Denn dieses durch Auge und Ohr macht nur beides schön, jedes für sich aber nicht. Dies war aber unmöglich wie wir beide übereingekommen sind, Hippias.

Hip. Darin sind wir übereingekommen.

Sok. Unmöglich also ist das durch Auge und Ohr kommende Angenehme schön, weil wenn dies schön sein soll, etwas unmögliches folgt.

Hip. So ist es.

Sok. So sagt denn, wird er sprechen, noch einmal von Anfang, weil ihr doch dies verfehlt habt, was behauptet ihr denn daſs dieses in den beiden Arten der Lust sei, weshalb ihr diese vor andern ehret und sie schön nennt? — Mich dünkt, Hippias, wir müssen sagen, daſs sie die unschädlichsten und besten Arten der Lust sind, sowol beide als jede für sich. Oder weiſst du etwas anderes zu sagen wodurch sie sich von den übrigen unterscheiden?

Hip. Gar nicht, denn sie sind in der That die Besten.

Sok. Das also, wird er sprechen, sagt ihr sei das Schöne, die nüzliche Lust? — So scheint es, würde ich sagen. Und du?

Hip. Auch ich.

Sok. Aber das Nüzliche wird er sagen ist das Gutes bewirkende, und das bewirkende und bewirkte hatte sich uns als verschieden gezeigt, und so kommt uns die Rede wieder auf die vorige zurük. Denn weder das Gute kann schön sein noch das Schöne gut, wenn jedes von ihnen etwas anderes ist. — Das werden wir auf
304 alle Weise zugeben müssen, Hippias, wenn wir vernünftig sind. Denn es ist unerlaubt was einer richtig sagt ihm nicht einzuräumen.

Hip. Aber Sokrates, was soll doch dies alles sein? Das sind ja nur Brokken und Schnizel von Reden wie ich schon vorher sagte, ganz ins kleine zerpflükt. Aber das ist schön und viel werth, wenn man im Stande ist eine ganze Rede gut und schön vorzutragen vor Gericht oder im Rath oder vor einer andern öffentlichen Gewalt an welche die Rede sich wendet, und diese so zu überreden, daſs man zulezt nicht

etwa unbedeutende, sondern die höchsten Preise davon trägt, nemlich Sicherheit für sich selbst und für sein Eigenthum und seine Freunde. Darauf mufst du dich legen, und diese Kleinigkeiten fahren lassen, damit du dich nicht allzu unverständig ausnimmst, wenn du dich wie jezt immer mit Possen und leerem Geschwäz abgiebst.

Sok. Ja, lieber Hippias, du bist freilich glüklicher dran, dafs du nicht nur weifst worauf ein Mensch Fleifs wenden soll, sondern auch schon Fleifs genug darauf gewendet hast wie du sagst. Mich aber wie es scheint hat ein böses höheres Geschik in seiner Gewalt, so dafs ich immer irre und immer verlegen bin, und wenn ich meine Verlegenheit Euch Weisen zeige, wieder von euch mit Worten gemifshandelt werde, wenn ich sie euch gezeigt habe. Denn ihr sagt mir immer, was du mir auch jezt sagst, dafs ich mich mit albernen geringfügigen nichts werthen Dingen abgebe. Wenn ich aber von euch überzeugt dasselbe sage wie ihr, dafs es bei weitem vortreflicher ist, wenn man versteht eine gut und schön gesezte Rede vorzutragen vor Gericht oder sonst einer öffentlichen Versammlung: so habe ich wiederum von einigen Andern hier, vorzüglich aber von diesem Menschen der mich immer züchtiget alles Ueble zu hören. Denn er ist mir gar nahe verwandt und wohnt mit mir zusammen. Wenn ich nun zu mir zu Hause komme, und er hört mich so sprechen; so fragt er mich, ob ich mich denn nicht schäme, davon was man schönes lernen und treiben soll zu reden, der ich so offenbar überwiesen worden bin, dafs ich eben dieses das Schöne gar nicht einmal weifs was es ist. Wie willst du also wol

wissen, spricht er, ob jemand eine Rede schön ausgeführt hat oder nicht, oder irgend eine andere Handlung, wenn du von dem Schönen selbst nichts weiſst? Und wenn es so um dich steht meinst du daſs es dir besser sei zu leben als todt zu sein? So geht es mir also, wie gesagt, von euch werde ich gescholten und geschimpft, und von jenem auch. Aber ich werde wol eben das alles ertragen müssen, und es wäre auch nicht so schreklich, wenn es mir nur nüzte. Ich nun, Hippias, glaube allerdings Nuzen zu haben von euer beider Umgang. Was wenigstens das Sprichwort meint, daſs das Schöne schwer ist, das glaube ich nun zu verstehen.

KLEITOPHON.

Einleitung.

Da dies Gespräch in den alten Verzeichnissen der Schriften des Platon nicht unter den geächteten steht, sondern mitten in der Reihe der ächten, auch eben so in alle Ausgaben aufgenommen worden ist bis auf den Stephanus, der wie andere spätere Herausgeber dem Serranus gefolgt ist: so findet es seinen Plaz hier mit demselben Recht wie alle übrigen Gespräche jener Sammlung. Nur seine Aechtheit zu vertheidigen wollen wir uns freilich nicht anheischig machen. Schon der Anfang, daſs Sokrates den Kleitophon, der noch dazu allein als anwesend aufgeführt wird, in der dritten Person anspricht, und sich über seine Zurüksezung auf eine solche Art beklagt, daſs Kleitophon ihm sagen kann, er sei offenbar empfindlich, schon dies ist ganz unplatonisch. Dann ist es auf keinen Fall zu denken, daſs Platon den Sokrates so sollte abführen lassen. Aber wenn man auch annehmen wollte, das Gespräch sei nur ein Bruchstük und die Widerlegung würde schon gefolgt sein: so läſst sich doch gar nicht absehn, wozu er auch nur einen solchen Angriff gegen den Sokrates sollte eingeleitet haben, der ja schon in fast al-

len seinen Schriften sowol geradezu als auch durch das ironische darin vollständig abgeschlagen ist.

Ist man nun also darüber verstanden, die kleine Schrift sei nicht vom Platon: so kann man ihre Abzwekung doch noch sehr verschieden ansehn. Es ist wol unbezweifelt, daſs in den Werken mehrerer der kleinen Sokratiker die Weisheit des Sokrates vorzüglich nur in ihrem negativen Charakter auftrat als Widerlegung der Irrthümer und Unzulänglichkeiten einer andern Denkungsart. Sollte nun dieses selbst hier als unzulänglich getadelt werden: so könnte man die Schrift als vollendet ansehn. Dieser Sokrates soll dann wirklich als zum Schweigen gebracht dargestellt werden; und dies könnte eben eine Rechtfertigung sein sollen gegen den Vorwurf, der dem Platon von manchen Seiten gemacht wurde, daſs er weit über den Sokrates hinausgehe. Vielleicht haben auch eben unter dieser Voraussezung die Alten dem Kleitophon seinen Plaz vor der Republik gleichsam als entschuldigende Einleitung angewiesen, weil ihnen hier vorzüglich erst viel über den Sokrates hinaus sich erstrekkendes offenbar gelehrt zu sein schien. Allein theils müſste denn doch die Unzulänglichkeit mehr ursprünglich von Seiten der Lehre und des Erkennens dargestellt sein als nur von Seiten des Anmahnens und Aufregens, wozu die Einsicht nur ein Mittel sein soll. Und dann wäre es auch wunderbar, daſs der Unzufriedene sich gerade an einen Sophisten wie Thrasymachos wendet. Es ist daher wohl wahrscheinlicher, daſs das Gespräch aus einer der besten Rednerschulen herstammend im allgemeinen gegen Sokrates und die Sokratiker, den Platon nicht ausgenommen gerichtet ist; und in

dieser Ansicht muſs man sehr befestiget werden, wenn man sieht, wie das Ganze eigentlich eine fortlaufende Parodie und Karikatur platonischer Manieren ist, besonders alles dessen was gegen die Sophisten als Lehrer der Staatskunst vorkommt, und was so natürlich seine Anwendung finden muſste auf die Lehrer der Redekunst, die Platons Zeitgenossen waren. Was nur dergleichen im Protagoras, im Gorgias, im Euthydemos, auch im ersten Alkibiades sich findet, daran wird man auf das lebhafteste erinnert, und die zierliche Nachläſsigkeit gewisser Platonischer Perioden ist hier in einer Fülle nachgebildet, die nicht leicht verfehlen wird einen komischen Eindruk zu machen.

KLEITOPHON.

Sokrates. Kleitophon.

406 Sok. Hat mir doch neulich jemand vom Kleitophon dem Sohne des Aristonymos erzählt, daſs er im Gespräch mit dem Lysias des Sokrates Art zu lehren getadelt, dagegen aber den Umgang mit dem Thrasymachos über die Maſsen gerühmt habe.

Kleit. Wer das auch sei, o Sokrates, so hat er dir nicht richtig was ich mit Lysias von dir geredet berichtet. Denn einiges freilich habe ich an dir nicht gelobt, anderes aber habe ich auch gelobt. Da du nun offenbar unzufrieden deshalb mit mir bist, wiewol du dir das Ansehn giebst dich nichts darum zu kümmern: so möchte ich es dir am liebsten selbst erzählen, zumal wir allein sind, damit du weniger glaubst daſs ich mich schlecht gegen dich betrage. Denn nun hast du es vielleicht nicht richtig gehört, und zeigst dich deshalb unwilliger gegen mich als billig. Gewährst du mir also Freimüthigkeit: so nehme ich das gern an und will reden.

Sok. Das wäre ja schmählig, da du dir die Mühe geben willst mir nüzlich zu sein, wenn ich nicht stillhalten wollte. Denn offenbar wenn ich erfahre, worin ich schlechter bin

und worin besser, werde ich das eine üben und 407
ihm nachtrachten, und das andere vermeiden aus allen Kräften.

Kleit. So höre denn. Oft nemlich, o Sokrates, war ich im Umgange mit dir ganz erstaunt, wenn ich dich hörte; und du scheinst mir vor allen andern Menschen am vortreflichsten zu reden, so oft du die Leute strafend gleichsam wie ein Gott auf einer tragischen Maschine ihnen sagtest, Ihr da, wo treibt ihr hin, Leute, und wifst nicht dafs ihr nichts thut von dem was ihr solltet, die ihr um Geld und Gut euch alle ersinnliche Mühe gebt damit ihr es erlanget, um die Söhne aber, denen ihr doch dies alles hinterlassen müfst, wie sie wol verstehen werden alles dies recht zu gebrauchen unbekümmert bleibet, und ihnen weder Lehrer sucht eben für die Gerechtigkeit wem sie lehrbar ist, oder, falls sie nur will eingeübt und eingewöhnt sein, die sie hinlänglich einüben und eingewöhnen; noch auch habt ihr vorher euch selbst dieses angedeihen lassen. Allein wenn ihr nun seht euch selbst und eure Kinder, dafs sie die Sprachkunst und Tonkunst und Gymnastik hinlänglich gelernt haben, was ihr für die vollständigste Anleitung zur Tüchtigkeit in allen Dingen haltet, und dafs sie sich nichts desto weniger schlecht zeigen wo es auf mein und dein ankommt: wie verachtet ihr doch nicht die jezige Erziehung, und sucht nicht Leute, die auch dieses Uebelstandes entledigen? da ja doch eben um dieser Verderbtheit und Fahrläfsigkeit willen, nicht aber weil der Fufs nicht rechten Takt hält mit der Leier, ein Bruder mit dem andern und eine Stadt mit der andern in taktlose und verstimmte Verhältnisse kommen, und in

bürgerlichen Unruhen und Kriegen einander das
äuſserste anthun. Ihr aber behauptet nicht aus
Unerzogenheit und Unwissenheit, sondern frei-
willig seien die Ungerechten ungerecht, und
habt dann doch wieder das Herz zu sagen, die
Ungerechtigkeit sei schändlich und gottlos.
Wie sollte nun wol ein solches Uebel jemand
freiwillig wählen? Ja sagt ihr, wer den Lüsten
unterliegt. Aber dann ist ja dieses wieder un-
freiwillig, wenn das Siegen freiwillig ist. So
daſs auf alle Weise in der Rede herauskommt,
daſs das Ungerechtsein unfreiwillig ist, und daſs
also jeder für sich und für das gemeinsame alle
Städte gröſsere Sorgfalt als die bisherige hierauf
wenden müssen. Dergleichen also, o Sokrates,
wenn ich dich oftmals sagen höre, habe ich
groſse Freude daran, und lobe es erstaunlich
sehr. So auch wiederum, wenn du das hier-
an hangende vorträgst, daſs diejenigen, welche
den Leib zwar üben, die Seele aber vernachlä-
ſsigen, zugleich etwas solches thun, daſs sie
das was herrschen soll vernachläſsigen, und sich
um das zu beherrschende Mühe geben; und
wenn du sagst, daſs welches Ding jemand nicht
zu gebrauchen versteht, dessen Gebrauch er
besser thue zu unterlassen, wenn also jemand
seine Augen nicht zu brauchen verstehe oder
seine Ohren oder seinen gesammten Leib, dem
sei es auch besser weder zu hören noch zu
sehen noch irgend einen andern Gebrauch sei-
nes Leibes zu machen, als ihn irgendwie zu ge-
408 brauchen. Und mit allem was Kunst ist eben
so. Denn wer nicht verstehe seine eigene Leier
zu gebrauchen, der offenbar auch nicht die sei-
nes Nachbarn, und wer nicht die der Andern,
der auch nicht seine eigene, und eben so jedes

andere Werkzeug oder Besizthum; und sehr schön endiget dir diese Rede darin, dafs wer die Seele nicht zu gebrauchen verstehe, dem sei auch Ruhe mit ihr zu halten und nicht zu leben besser als zu leben sich selbst überlassen, wenn ihm aber eine Nothwendigkeit wäre zu leben, so wäre es einem solchen besser ein Knecht zu sein, als frei sein Lebenlang. Das heifst also gleichsam wie bei einem Schiffe die Steuerruder seiner Seele einem Andern zu übergeben der nemlich die Steuerkunst der Menschen gelernt hat, welche du, o Sokrates, immer die Staatskunst nennst, sagend dieselbe sei auch die Rechtswissenschaft und die Gerechtigkeit. Diesen Reden also und andern solchen sehr vielen und sehr schön gesprochenen, dafs die Tugend lehrbar ist, und dafs man vor allen Dingen auf sich selbst Sorge wenden müsse, habe ich gewifs wol niemals widersprochen, noch werde ich es, denke ich, jemals in Zukunft thun, sondern glaube dafs sie aufregend sind und heilsam im höchsten Grade, und uns recht wie aus dem Schlafe aufwekken. Ich gab also recht Acht um nun auch das weitere zu hören, und fragte zuerst nicht dich, o Sokrates, sondern von meinen Gefährten und Mitstrebern, deinen Freunden oder wie man dieses ihr Verhältnifs gegen dich bezeichnen soll, von diesen fragte ich zuerst diejenigen, welche am meisten von dir dafür geachtet wurden etwas zu sein, um von ihnen zu erfahren welches dann nun die weitere Rede wäre, und gewissermafsen nach deiner Art die Sache angreifend, sagte ich ihnen, O ihr Besten, wie sollen wir doch wol nun des Sokrates Aufregung zur Tugend ansehen? so als ob dieses das einzige wäre, und

nicht weiter zu gehn in der Sache und sie vollständig zu ergreifen? sondern soll dieses unser ganzes Lebenlang immer unser Geschäft sein, die noch nicht aufgeregten aufzuregen und diese wiederum Andere? Oder muſs nicht Sokrates und wir einander uns nun auch des weitern ausfragen, nachdem wir einig geworden, daſs eben dieses der Mensch thun müsse, was also hernach? Wie sagen wir nun soll man anfangen die Gerechtigkeit zu erlernen? So wie wenn einer uns aufregen wollte Sorge zu wenden an unsern Leib, der da sähe daſs wir gar nicht bedächten, wie Kinder, daſs es eine Gymnastik und eine Heilkunde giebt, und uns also schölte und sagte, Es wäre doch schändlich auf Weizen und Gerste und Trauben allen Fleiſs zu wenden, und auf alles was wir um des Leibes willen verarbeiten und erwerben, für ihn selbst aber, daſs er so gut als möglich gedeihe, durchaus keine Kunst oder Geschiklichkeit aufzufinden, und das da es eine gäbe, und wir diesen der uns so aufregte weiter fragten, Welches sagst du
409 denn sind diese Künste? er uns vielleicht sagen würde die Gymnastik und die Heilkunst: so werde auch jezt, welches wir denn behaupten daſs die zur Tugend der Seele führende Kunst sei, herausgesagt. Der nun unter ihnen schien der stärkste zu sein, sagte mir zur Antwort hierauf, diese Kunst sei dieselbe, welche, sprach er, du immer vom Sokrates nennen hörst, keine andere als die Gerechtigkeit. Als ich ihm nun sagte, Sage mir aber nicht den Namen allein, sondern so. Eine Kunst heiſst doch die Heilkunst. Was nun diese bewirkt ist zweierlei, Das eine, daſs sie zu den Aerzten welche es schon giebt immer neue bildet, das andere ist die

Gesundheit. Hievon ist nun das eine nicht mehr Kunst, sondern vielmehr das Werk der lehrenden und erlernten Kunst, welches wir die Gesundheit nennen. Und bei der Baukunst auf gleiche Weise ist das Haus und die Baukunst jenes das Werk und dieses die Lehre. So nun soll es der Gerechtigkeit ebenfalls zukommen, einmal Gerechte zu machen, wie auch jene jede ihre Künstler, das andere aber, das Werk welches der Gerechte im Stande sein soll uns hervorzubringen, welches dies sein soll sage mir auch. Da antwortete nun dieser glaube ich das Vortheilhafte, ein anderer das Geziemende, wieder einer das Nüzliche, und einer das Zwekmäſsige. Ich aber ging weiter zurük und sagte, Eben diese Namen sind ganz dieselben in einer jeden Kunst,' richtig handeln und zwekmäſsig und nüzlich und alle dergleichen. Aber worauf nun alles dieses sich beziehen soll, das muſs das eigenthümliche Werk in einer jeden Kunst aussprechen, wie die Zimmerkunst sagen wird, gut schön und richtig dazu daſs hölzerne Geräthe entstehen, was also nicht mehr die Kunst selbst ist. Werde dies nun eben so von der Gerechtigkeit gesagt. Endlich nun antwortete mir einer, o Sokrates, von deinen Freunden, welcher ja am zierlichsten schien zu sprechen, dieses wäre das eigenthümliche Werk der Gerechtigkeit, was keiner andern Kunst, Freundschaft in den Staaten zu bewirken. Dieser nun weiter befragt sagte, die Freundschaft wäre gut und niemals ein Uebel. Die Freundschaften der Kinder aber und der Thiere, die wir auch mit diesem selbigen Namen benennen, nahm er nicht an daſs sie Freundschaften wären als er weiter gefragt ward; denn es wäre ihm sonst herausge-

kommen, daſs dergleichen mehrentheils mehr schädlich sind als gut. Darum wich er diesem aus, und behauptete dergleichen wären auch nicht einmal Freundschaften, sondern falsch würden sie benennt von denen die sie so benennen, die wahrhafte und rechte Freundschaft aber sei offenbar eine Gleichgesinntheit. Als er aber gefragt ward, ob er unter der Gleichgesinntheit eine Gleichheit der Meinung verstehe oder eine Erkenntniſs: so wies er die Gleichheit der Meinung ab, denn sonst wäre nothwendig gefolgert worden, daſs häufig auch schädliche Meinungsgleichheiten unter den Menschen entstehen, die Freundschaft aber hatte er behauptet sei durchaus ein Gut und das Werk der Gerechtigkeit. Darum nun behauptete er dasselbe mit ihr sei die Gleichgesinntheit und Erkenntniſs, nicht Meinung. Als wir nun hier waren in der Rede
410 ziemlich rathlos, waren auch die Anwesenden vermögend ihm Vorwürfe zu machen und zu sagen, die Rede wäre wieder auf dasselbe hinausgelaufen wie die ersten, und sagten daſs auch die Heilkunst eine Gleichgesinntheit ist und alle anderen Künste, und daſs sie auch zu sagen wissen worin, die aber von dir beschriebene Gerechtigkeit oder Gleichgesinntheit weiſs selbst nicht wohin sie zielt, und unbekannt ist, welches wol ihr Werk sein mag. Eben dieses nun, o Sokrates, fragte ich am Ende dich selbst; da sagtest du mir erst, der Gerechtigkeit läge ob den Feinden zu schaden und den Freunden wohl zu thun. Hernach aber zeigte sich, daſs der Gerechte niemals irgend jemanden schade, sondern alles thäte er Allen nur zum Besten. Dies nun habe ich nicht einmal nur oder zweimal, sondern eine lange Zeit hindurch mir gefallen lassen und im-

mer festgehalten, bis ich endlich müde geworden bin und die Meinung gefaſst habe, daſs zum Fleiſs in der Tugend aufzuregen du unter allen Menschen am treflichsten verständest, aber eins von beiden, entweder nur so viel könntest, weiter aber nichts, wie das auch bei jeder andern Kunst sein kann, wie daſs einer der kein Steuermann ist doch das Lob derselben aussinnen kann, weil gar vieles sie den Menschen werth ist, und bei allen andern Künsten eben so. Dasselbe nun könnte einer auch dir zum Vorwurf machen wegen der Gerechtigkeit, daſs du nemlich deshalb um nichts mehr die Gerechtigkeit verstehen müſstest, weil du sie schön loben kannst. Allein so meine ich es nicht, sondern nur eines von beiden, daſs du sie entweder nicht verstehest, oder mir nichts davon mittheilen willst. Darum also werde ich nun, denke ich, zum Thrasymachos gehn, und anders wohin ich nur immer kann aus Verlegenheit. Denn wenn du nur wolltest mit diesen aufregenden Reden schon inne halten gegen mich, so wie wenn du mich aufgeregt gehabt hättest zur Gymnastik, daſs man den Leib nicht vernachläſsigen müsse, du mir wol auch das weitere nach dieser aufregenden Rede würdest gesagt haben, nemlich wie mein Leib von Natur beschaffen wäre, und welcherlei Pflege er also bedürfe: so geschehe auch nun eben dasselbe. Nimm an, Kleitophon habe schon eingestanden, daſs es ganz lächerlich sei, auf alles andere Sorgfalt zu wenden, die Seele aber, um derentwillen wir auf alles andere hinarbeiten, gänzlich zu vernachläſsigen, und alles übrige denke dir daſs ich nun eben so gesagt hätte was damit zusammenhängt, wie ich es auch nur eben durchgegangen bin, und ich sage

dies dich bittend, daſs du es doch ja nicht anders machen mögest, damit ich nicht wie jezt einiges zwar an dir lobe gegen den Lysias und die übrigen, anderes aber auch wieder tadle. Denn daſs du einem noch nicht aufgeregten Menschen alles werth bist, werde ich immer behaupten, aber einem schon aufgeregten Menschen kannst du fast sogar ein Hinderniſs sein, daſs er nicht zur Vollendung in der Tugend gelangend glükselig werde.

ANMER-

ANMERKUNGEN.

ZUM PHÄDON.

Die Uebersezung legt überall den so eben erscheinenden Heindorfischen Text zum Grunde, und wird nur über die Abweichungen von demselben das nöthigste beibringen. Findet sich hie und da eine Ausnahme von dieser Regel, so ist sie nur daraus zu erklären, dafs das Werk meines Freundes eben im Druk ist, da diese Anmerkungen geschrieben werden.

S. 5. Z. 14. in der Rede der Diotima. Man sehe Symp. P. 205. 206. Uebersez. II. Th. II. Bd. S. 423. 424.

S. 8. Z. 10. alles Unbeseelten anzunehmen. Phaedr. P. 246. Uebers. I. Th. I. Bd. S. 114.

S. 14. Z. 20. hier im Phädon beruft. P. 72. e. 73. a. Uebers. S. 48.

S. 18. Z. 2 auf den Protagoras. P. 68. 69. Uebers. S. 41. 42.

Ebend. Z. 18. indem gesagt ist. Politic. P. 269. Uebers. II. Th. II. Bd. S. 279.

S. 34. Z. 15. die bei uns wenigstens. Kebes drükt sich hier in örtlicher Beziehung aus, und denkt offenbar an die Athener, nicht an die Theber. Aber sehr gern ist ihm erlaubt so zu sagen, und man braucht nicht zu ändern in παρ' ὑμῖν. — Uebrigens lese man in der Uebersezung statt „die bei uns wenigstens" lieber „die bei uns nun gar."

S. 37. Z. 19. dafs uns nemlich wol. Anders ist wol diese Stelle nach unserem Text nicht zu verstehen. Jeder fühlt aber gewifs, wie unbequem hier die Worte μετὰ τοῦ λόγου εν τῇ σκέψει als Bestimmung von ἡμᾶς so zu sagen angeflikt sind. Man könnte leicht auf den Verdacht kommen, sie hätten sich verirrt und sollten eigentlich hinter ἔχωμεν stehn: „dafs uns nem„lich wol ein Fufssteig herausführen mag, weil so lange „wir noch den Leib haben mit der Vernunft bei dem „Erforschen, und unsere Seele" u. s. w. Sowol dieses nächste μετὰ, als auch weiter unten 66. e. die Stelle εἰ γὰρ μὴ οἷόντε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι scheint den Verdacht zu bestätigen.

S. 49. Z. 2. nur dessen, wovon die Rede ist, bedarf ich. Das μαθεῖν wird wol niemand hier beibehalten wollen. Nur, wie ausgedehnt auch die Bedeutung von παθεῖν sei, so scheint es hier und zumal mit δέομαι zusammen, denn ich glaube, dafs eine solche Redensart δέομαι παθεῖν wol nirgends vorkommt, so unerträglich, dafs ich lieber das Wort ganz lösche und annehme, es habe sich als eines etwas verworrenen Lesers Erklärung von ἀναμνησθῆναι eingeschlichen. Das αὐτὸ τοῦτο steht rein für sich, so dafs die wörtliche Uebersezung eigentlich heifsen müfste „sondern nur „eben dieses; ich bedarf, wovon ja die Rede ist, erin„nert zu werden." Auch das dünkt uns minder hart, als mit Heindorf δέομαι παθεῖν zu lesen.

S. 50. Z. 3. v. u. Erscheinen dir nicht gleiche Steine. Auch hier hat die Uebersezung Heindorfs Aenderung nicht beitreten gekonnt. Was dem Zusammenhang nach diese Stelle nothwendig besagen mufs ist dieses, dafs die Dinge, welche in das Gebiet eines Begriffs fallend von ihm den Namen führen, dennoch immer hinter der Strenge des Begriffes zurükbleiben. Dieses nun erhellt am deutlichsten unter andern auch daraus, wenn eingestanden werden mufs, dafs man der Anwendung des Begriffes auf die Dinge nie ganz sicher ist,

indem dieselbigen auch wieder unter den entgegengesezten Begriff zu fallen scheinen. Dies nun ist es eben, was Sokrates hier an gleichen Dingen zeigen will. Und hätte er nicht einen solchen relativen Begriff gewählt, sondern lieber etwa gefragt, „Scheinen dir nicht weifse Dinge „ganz dieselben bleibend, manchmal weifs dann auch „wieder nicht weifs, sondern gelb oder roth?" so möchte er leichter und allgemeiner sein verstanden worden. Aber doch auch mit den gleichen Dingen verhält es sich eben so, dafs sie hinter dem Begriff der Gleichheit zurükbleiben, und manchmal einander gleich zu sein scheinen, manchmal aber auch wieder nicht sondern ungleich, so dafs man von ihnen sagen kann, Diese Dinge wollen zwar sein wie der Begriff der Gleichheit, können es aber nicht, sondern bleiben zurük. Dafs dieses hier gesagt sei fordert der Zusammenhang, und so steht es auch wirklich in dem gewöhnlichen Text. Läfst man ihn aber nur sagen, dafs Dinge einigen gleich sind, andere aber auch wieder ungleich; so hat er gar nichts gesagt was hieher gehört, sondern ist entweder selbst zurükgefallen in dasjenige wovon er sagt es sei schon von Allen eingestanden, dafs man es nicht berühren dürfe, oder er hat uns blofs ausgesprochen, dafs der Begriff der Gleichheit ein Verhältnifsbegriff ist. Aus dem Worte φαίνεται wird niemand gegen diesen Sinn argumentiren können. Denn wenn zwei Dinge, die einander möglichst nahe kommen, bisweilen für gleich gehalten werden, bisweilen auch wieder für ungleich: so ist beides nicht ein blofses Bedünken, sondern ein Urtheil, welches durch die sinnliche Anschauung veranlafst ist, und von diesem wenn irgend wovon mufs φαίνεσθαι gebraucht werden. — Bei den gleich folgenden Worten scheint auch der rechte Sinn durch die Interpunction verdunkelt zu sein. Denn wie sie in unsern Büchern stehn, müfste αὐτὰ τὰ ἴσα eben so viel sein als ἡ ἰσότης, also dasselbe, was sonst αὐτὸ τὸ ἴσον heifst; nicht nur gegen allen Sprachgebrauch, sondern auch

hier desto unstatthafter, da gleich darauf beides ταῦτα τὰ ἴσα und αὐτὸ τὸ ἴσον einander wieder entgegengesezt wird. Ich möchte darum lesen Τί δέ; αὐτὰ τὰ ἴσα ἔςιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη· ἢ καὶ ἡ ἰσότης ἀνισότης. Wem nun dies gefällt, der ändere die Uebersezung des folgenden so: „Wie aber? gleiche Dinge selbst erscheinen dir bisweilen als ungleich: etwa auch die Gleichheit als Ungleichheit?"

S. 57. Z. 6. v. u. und für welche nicht. Eine kleine Abweichung, welche sich die Uebersezung erlaubt hat zur Erleichterung des Lesers. Der Sinn aber bleibt derselbe, wenn gleich das καὶ τῷ ποίῳ τινὶ οὔ, wie die Uebers. mit Heindorf liest, eigentlich Gegensaz ist zu dem ποίῳ τινὶ πϱοσήκει, und also sollte übersezt worden sein „und welchen wiederum ist es nicht eigen."

S. 61. Z. 5. v. u. in die wahre Geisterwelt. So gehört wol εἰς ᾅδου ὡς ἀληθῶς zusammen, und man braucht nicht nachzugeben, wenn jemand wahrscheinlich machen will, daſs εἰς ᾅδου nur Glosse sei von einem solchen, der, bestimmter als Platon hier selbst thun wollte, die Erinnerung an den Kratylos ausgesprochen habe. Denn gewiſs hatte Platon Recht, den Aufenthalt der Seligen wie er ihn hier selbst beschreibt die wahre Geisterwelt zu nennen im Gegensaz der wie sie gewöhnlich vorgestellt wird.

S. 69. Z. 8. v. u. etwa einer göttlichen Rede. Wunderbar kommt hier diese göttliche Rede hinein, und genau besehen nicht sehr auf platonische Weise. Denn wenn Platon eine göttliche Rede den menschlichen gegenüberstellt: so wird er sie gewiſs nicht als einen Nothbehelf darstellen, wenn das Lernen und Erfinden abgehe, sondern über dieses hinaussezen als das höhere. Aber hier wo das Lernen dargestellt wird als die Erinnerung an das, was wir vor unserer Geburt, also auf göttliche Weise gewuſst haben, war wol kaum der Ort zu einem solchen Gegensaz. Auch ist das ἢ wol

nicht die Formel, wie er den eigentlichen und besonderen Ausdruk an den bildlichen und allgemeinen anzuknüpfen pflegt. Kurz es schwebt ein leiser Verdacht ob, dafs hier ein christlicher oder jüdischer Leser die Hand mit im Spiel gehabt hat.

S. 73. Z. 20. dem der noch mehr als du behauptet. Man kann, die Richtigkeit unseres Textes vorausgesezt, unmöglich anders construiren als Ficin und Heindorf. Allein es bleibt höchst sonderbar, dafs Kebes, indem er den Simmias, der eben so gut als er Zweifel gegen die Unsterblichkeit erregt hat, anredet, den Vertheidiger der Unsterblichkeit nur bezeichnen soll als einen, der noch mehr behauptete als Simmias, als ob beide auf demselben Wege wären und jener nie weiter ginge. Daher wäre es gern anzunehmen, wenn einst eine Handschrift uns eine Leseart böte, welche das πλέον mit Gewalt von dem λέγοντι ab zu dem συγχωρήσειε zöge. Die Veränderung dürfte nicht grofs sein, sie dürfte etwa nur statt τῷ λέγοντι haben τῷ λόγῳ oder τῷ τοῦτο λέγοντι.

S. 74. Z. 5. wo nicht so mufs jeder. Die Uebersezung konnte die Anakoluthie nicht nachbilden, in welche dieser Saz sich auflöst; und in der That nachdem er so lange richtig durchgeführt worden, mifsfällt sie hier mehr als anderwärts, und man möchte wünschen, Plato hätte blofs geschrieben ἀνάγκη ἀεὶ etc.

S. 75. Z. 5. v. u. wie die Argeier. S. Herod. I. 82.

S. 76. Z. 1. v. u. Oder glaubst du. Mit Ficin interpungire ich noch μεγάλων, lese aber hernach nicht wie er schrieb ἦ οἴει, sondern ἢ οἴει.

S. 77. Z. 21. er dann. Die Uebersezung mufste wol dem Nachsaz einen natürlichen und regelmäfsigen Einschnitt geben, da er sich in der Urschrift in den Zwischensaz verliert. — Euripos, etwas weiter unten, ist die strudelige Meerenge zwischen Attika und Euböa.

S. 80. Z. 13. Merkst du nun aber wol. Man mufs hier allerdings mit Heindorf das οὐ löschen, wie

der Text jezt lautet, da man schwerlich annehmen kann, es gehe auf das lezte Οὐδαμῶς in dem Sinne „diese Verneinung kommt dir nicht heraus." — Indefs da das ταῦτα nur auf den Saz gehn kann, dafs die Stimmung nicht könne eher da sein als das woraus sie erwächst, so ist es sehr wunderlich, dafs man eben diesen Saz, durch das μὲν und δὲ fast unter das ὅταν gebunden, unter den Bedingungen findet, unter denen jenes nicht herauskommen mufs. So dafs man glauben möchte, hier sei eine Lükke und Platon habe etwa geschrieben: Αἰσθάνῃ οὖν, ἦ δ' ὅς, ὅτι ταῦτά σοι ξυμβαίνει λέγειν, ὅταν φῇς μὲν εἶναι τὴν ψυχὴν πρὶν - - - ἀφικέσθαι. εἶναι δ' αὐτὴν ἁρμονίαν; φήσεις γὰρ αὐτὴν ξυγκειμένην κ. τ. λ. Der Grund des Auslassens fiele so ins Auge.

S. 81. Z. 15. Dieser oder irgend einer. Nemlich ἁρμονίας lasse ich aus als ein offenbares Glossem.

S. 83. Z. 20. und dafs ihr dieses begegnen könne. Die Meinung ist offenbar, da sich dieses unmöglich so verhält, kann auch die Annahme nicht richtig gewesen sein.

S. 84. Z. 17. wo er vom Odysseus sagt. Od. XXI, 17. — Kurz vorher zieht die Uebersezung die Dative ἐπιθυμίαις zu διαλεγομένῃ, weil sie sonst die andere Sache mit der die Seele redet nicht aufzufinden weifs.

Ebend. Z. 3. v. u. mit der Thebischen Harmonia. Anspielung, da Kebes und Simmias beide Thebaner waren, auf die Gründer von Thebä, Kadmos und Harmonia.

S. 85. Z. 26. als wenn ihn der Tod in einer andern Lebensweise. Die Uebersezung folgt hier einer Verbesserung von Spalding, ἢ εἰ ἄλλον βίον βιοὺς etc.

S. 97. Z. 9. v. u. indem er des Einen. Die Uebersezung ist auch hier Heindorf gefolgt, wiewol es im-

mer ein ungünstiger Umstand bleibt, daſs unmittelbar vorher überall der Genitiv bei ὑπερέχειν steht.

S. 102. Z. 4. es doch nicht annehmen. Das αὐτὸ ist offenbar das vorige τὶ, dem sie eigentlich nicht entgegengesezt sind: wie kommen also hier, da sie nothwendig die Erklärung von αὐτὸ sein müſsten, die Worte τὸ ἐναντίον hinein? Entweder hat Platon sie nicht geschrieben, oder sie stehn durch eine Lükke hier, wie etwa ὅμως οὐ δέχεται αὐτὸ, ἔχοντα αὐτῷ τὸ ἐναντίον: worin im Allgemeinen dasselbe läge, wie es in den folgenden Worten von der τριὰς und dem ἄρτιον heiſst, τὸ γὰρ ἐναντίον αὐτῷ ἀεὶ ἐπιφέρει, und wie oben b. ἀεὶ ἔχει τὰ ἐναντία.

Ebend. Z. 4. v. u. wenn was doch dem Leibe. Die Uebersezung ist hier Heindorf gefolgt. Allein könnte nicht das ᾧ ἂν stehn bleiben, wenn man nur läse θερμὸς statt θερμόν? und erklärt sich nicht hieraus am besten die Verschiedenheit in den Formeln ᾧ ἂν τὶ ἐν τῷ σώματι und ᾧ ἂν σώματι τί?

S. 104. Z. 3. das unwarme. Eben so hernach das unkalte. Die Griechischen Worte ἄθερμον und ἄψυκτον hat Platon gewiſs eben hier auch gemacht.

S. 106. Z. 16. Und wenn eben dieses offenbar geworden. Nemlich wie weit ein Mensch sie verfolgen kann.

S. 108. Z. 19. keine groſse Kunst. Die Uebersezung hat hier zweimal der sprichwörtlichen Redensart ἡ Γλαύκου τέχνη ausweichen gemuſst. Ueber den Sinn desselben verweise ich die des Hellenischen kundigen Leser auf Heindorf.

S. 113. Z. 13. wie Homeros davon singt. Ilias VIII, 14. Genauer als die Uebersezung sagt die Urschrift was Sokrates braucht „wo der tiefste Abgrund unter der Erde ist."

ZUM PHILEBOS.

Dieses Gespräch erwartet noch einen kritischen Bearbeiter. Weniges nur ist zu nehmen aus Schüz und Heusde. Mehr Hülfe hat der Uebersezer von Heindorf und Buttmann erhalten, und wünscht selbst auch seinerseits einiges Brauchbare dem künftigen Bearbeiter beigetragen zu haben.

S. 138. Z. 3. und gegen was für eine von unserer Seite. Wir lesen nemlich *καὶ πρὸς τίνα τὸν*, nicht *τῶν* wie sämmtliche Ausgaben, *παρ᾽ ἡμῖν* etc. Denn offenbar ist der ganze Saz dem vorigen parallel, die *ἡμεῖς* sind niemand anders als Sokrates im Gegensaz des Philebos, und zu *τῶν* müfste also ebenfalls *λόγων* supplirt werden; es war aber nur ein Saz, den Sokrates dem Philebos entgegengestellt hatte. Das *ἂν μὴ* beziehe man auf das erste Komma, auf den Saz des Philebos; denn ein solches zweites wie dieses wird gewöhnlich nur als eingeschoben angesehen.

S. 142. Z. 19. und werden auch nicht einmal. Mit der Bas. lese ich *ἡδονὴν ἡδονῆς* statt *ἡδονὴ ἡδονῆς*, und ziehe den Saz mit unter das Gebiet des *φήσομεν*. Nicht weil es die Geseze der Sprache so streng erforderten, wie Fischer meint, denn es könnte recht gut *ἔστι* supplirt werden; sondern vornemlich wegen der schon vorhergegangenen Structur *ἀνομοίους φήσεις*, in welcher offenbar fortgefahren wird.

Ebend. Z. 35. nur wieder umwenden. Die Hellenische Redensart ist von der Schiffahrt hergenommen. S. Gronov. Observatt. IV, 26.

S. 143. Z. 25. Und eben dies gleiche. Schütz schreibt diese Worte bis „und verschiedene" dem Protarchos zu. Dies hat allerdings etwas für sich, zumal die Einräumung des Mitunterredners so oft durch den Imperativ ausgedrückt wird. Allein auch Sokrates kann sehr gut so sagen, eben weil er freiwillig eingeräumt, daſs es um die Erkenntniſs etwa so stehe als um die Lust in diesem Stük. Und wenn die Rede dem Protarchos gehörte, würde hier wol schwerlich das o Sokrates fehlen, was so oft zur Bequemlichkeit des Lesers in zweifelhaften Fällen da zu sein scheint, und am wenigsten vor dem Fürwort, welches gar gern den Namen bei sich führt. — Ueber die unmittelbar folgenden Worte die den Ficin ganz irre geleitet haben, sind Fischer und Cornar gewiſs nicht zu hören; denn wer ertrüge wol hier das τλῶμεν und die Bedeutung, die das μηνύειν bekäme? Bis bessere Hülfe kommt, lese ich, auf διαφορότης bezogen, τολμῶμεν, ἄν πη ἐλεγχομένη μηνύσῃ. War einmal aus dem η das οι geworden, so folgte die zweite Aenderung von selbst nach. Daſs hier etwas fehlen sollte ist nicht wahrscheinlich, wohl aber ist wenige Zeilen darauf ein ὃ zuviel, und man muſs mit Heind. lesen πρός γε αὐτὸ τοῦτο φιλονεικοῦμεν.

S. 144. Z. 18. als groſs und klein sezte. Daſs man τιθέμενος lesen müsse statt τιθεμένους hat schon Heusde gesehen. — Gewiſs muſs man bald darauf

ebend. Z. 31. denn welcher behauptete. mit der Bas. διομολογησάμενον lesen statt διομολογησάμενος, jedoch nicht ohne den Artikel schmerzlich zu vermissen.

S. 145. Z. 26. daſs dasselbige zugleich Eines ist und in Vielen wird. Unser gewöhnlicher Text ταυτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι, „daſs dasselbige und eine zugleich in „Einem und auch in vielen sich finde" ist gewiſs gar nicht zu dulden. Denn nur von zweierlei ist die Rede, von dem Sein der Begriffe für sich, und von ihrem

Sein in den Dingen. Von lezteren wird mit Recht der Ausdruk ἐν πολλοῖς γίγνεσθαι gebraucht, ihr Für sich sein würde aber Platon niemals γίγνεσθαι nennen, und eben so wenig läſst sich in sofern sagen, daſs sie in Einem sind. Denn wenn man auch annimmt, daſs dieser Saz ganz auf den zulezt angeführten Fall geht, wenn man nemlich sagen will der Begriff sei nicht in den unendlich vielen Dingen zertheilt, sondern in jedem ganz: so kann doch die Art wie er in diesen Dingen ist und wie er für sich ist, nicht durch Eine Formel ausgedrükt werden. Was der Text ergiebt wurde auch schon erreicht, ohne daſs überhaupt von dem Sein des Begriffes für sich die Rede wäre. Denn wenn er in Vielen unzertheilt ist: so ist er ja in jedem einzelnen von diesen auch schon als in Einem. Nimmt man nun dazu wie in dem Saze wie er jezt steht das ἓν fast ganz überflüssig ist: so wird man sich schwerlich sehr bedenken mit mir zu lesen ταυτὸν καὶ ἓν ἅμα εἶναι καὶ ἐν πολλοῖς γίγνεσθαι. — Unmittelbar darauf habe ich die Worte ἓν καὶ πολλὰ ganz verurtheilt. Der in dem gewöhnlichen Text durchaus unverständliche Saz läuft sehr leicht und eben fort, wenn man zusammen liest ταῦτ' ἐςὶ τὰ περὶ τὰ τοιαῦτα, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνα etc. Und wie leicht konnte nicht jemand als Inhalt dieses ganzen Stükkes sich an den Rand geschrieben haben ἓν καὶ πολλά? Wenigstens bis jemand den jezigen Text versteht oder eine bessere Rettung findet, wollen wir es so annehmen.

S. 148. Z. 3. von diesen darin befindlichen. Vielleicht scheint es Vielen zu viel gefordert, statt τῶν ἓν ἐκείνων lesen zu sollen τῶν ἐνόντων ἐκείνων. Allein ungerechnet daſs schon τῶν ἓν unendlich hart ist, und den Leser der gleich wieder zu dem κατ' ἀρχὰς ἓν geführt wird nothwendig irre führen muſs, so wäre es hier nicht einmal ganz richtig. Es findet sich aber dasselbe Wort welches wir vorschlagen schon oben εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν, und daſs Platon das Substantiv ἰδέα aus dem Auge verloren hat, und deshalb hier in das unbestimmte

Geschlecht übergeht wird Niemand wundern. Den Ficin wollen wir nicht anführen für unsere Vermuthung, wiewol er übersezt als hätte er gelesen τῶν ἓν ὄντων ἐκείνων; denn es kann leicht sein daſs er nur nicht gewuſst hat anders das τῶν ἓν zu umschreiben.

Ebend. Z. 16. und oftmals schneller und kürzer. Der gewöhnliche Text kann den Leser verleiten zu glauben, es sei von zweierlei die Rede, wie nemlich die damaligen Menschen das Eine sezten und dann auch wie das Viele. Dem widerspricht aber das unmittelbar folgende offenbar, denn es wird eben geklagt sie sezten nach dem Einen gleich unendliches, also gar nicht das Viele. Darum nun muſs der Saz καὶ πολλὰ etc. auf das Sezen des Eines gehen, und man muſs entweder καὶ τὰ πολλὰ lesen in der Bedeutung oft, wie die Uebersezung thut, oder mit Schüz καὶ πολλῷ. — Die Uebersezung hat aber auſserdem noch vielleicht voreilig das βραδύτερος, vorzüglich des καὶ wegen in βραχύτερον verwandelt, dann aber auch weil sich schwer ein bestimmter Sinn damit verbinden läſst, daſs sie zu langsam Eins sezen.

S. 149. Z. 10. und ist nur Eine in ihr. Wer aus dem gewöhnlichen Text an dieser Stelle eine gesunde Structur herausbringt, soll viel Dank haben. Die Uebersezung folgt einer sehr leichten und annehmlichen Verbesserung von Heindorf, Φωνὴ μέν που καὶ τὸ κατ' ἐκείνην τὴν τέχνην ἐςὶ καὶ ἐςὶ μία ἐν αὐτῇ.

Ebend. Z. 29. Tonarten. Es kann doch wol hier unter ἁρμονίας nichts anders gemeint sein als die verschiedenen musikalischen Systeme der Alten, welche auf einer verschiedenen Verbindung von Intervallen beruhen. Unter dieser Voraussezung ist der Uebersezer dem Beispiel aller neueren Schriftsteller über dieses Fach gefolgt, wiewol die Bedeutung dann nicht dieselbe ist in der „Tonart" in der modernen Musik gebraucht wird.

S. 150. Z. 29. eine bestimmte Menge von jedem. Mit Heindorf liest die Uebersezung πλῆθος

ἑκάςων weil sonst das ἕκαςον gar zu überflüssig ist, oder vielmehr gar keinen bestimmten Sinn giebt.

S. 151. Z. 22. an sich und in Bezug auf einander αὐτά τε πρὸς ἄλληλα ist wol gar nicht zu ertragen: sondern wenigstens muſs ein καὶ ausgefallen sein und gestanden haben αὐτά τε καὶ πρὸς ἄλληλα. Wiewol der volle Ausdruk eigentlich gewesen wäre αὐτά τε καθ' αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα, und vielleicht ist in einem Falle wie dieser die gröſsere Lükke die wahrscheinlichere.

S. 152. Z. 28. und eben so mit dem Gegentheil davon. Ich verstehe nemlich das καὶ τοῦ ἐναντίου vorzüglich in Bezug auf das ἓν, welches doch hier der Hauptbegriff ist. Das Gegentheil des ἓν aber ist in dieser ganzen Auseinandersezung das ἄπειρον; und der Sinn kann also kein anderer sein, als so wie man absteigend überall von dem Eins an durch die bestimmte Vielheit müsse zulezt auf das Unendliche kommen können, so auch aufsteigend wenn man von dem Unendlichen anfängt durch die bestimmte Vielheit zulezt auf das Eine.

S. 153. Z. 11. Du behauptest nemlich. In dem ersten Theil dieses Sazes ist nur nöthig den Ausgaben mit einer bessern Interpunction nachzuhelfen; hernach aber muſs man doch entweder κτᾶσθαι δεῖν lesen, von φὴς abhängig, und so daſs die zweite Hälfte des Sazes von καὶ anfängt, welches die Uebersezung vorgezogen hat, oder man muſs, damit das δεῖ unabhängig werde, die Worte καὶ — ξυγγενῆ noch zum vorigen ziehn, dann aber etwas, wäre es auch nur ein ἄ, einschieben. — Gleich darauf mögen wol die mehrzahligen Endungen τούτων, ἑκατέρων, λεχθέντων der dazwischen liegenden richtiger einzahligen ἀμφισβητήσεως Schaden gethan haben.

S. 157. Z. 21. und zu jenen dazu. Schwerfällig ist der ganze Saz auf jeden Fall, und dieser Zusaz ziemlich überflüssig, gewiſs aber nicht anders zu

verstehen als in der Uebersezung ausgedrukt ist. Die Worte οὐχ ὁ μὲν, ὁ δ᾽ οὐ sind nur verstärkende Wiederholung des πᾶς, und die vorhergehenden καὶ πρὸς τούτοις können nicht auf jene bezogen werden, weil so etwas neu hinzukommendes ankündigen müſste, nicht eine bloſse Wiederholung. Nun kann also das πρὸς τούτοις nur ein anderer Fall sein zu dem πρότερον, nemlich Protarchos soll sagen, wer noch gar keine Wahl gemacht habe werde das gemischte Leben eher wählen als irgend ein einseitiges; wer aber früher schon ein einseitiges gewählt, der werde nun, um statt dessen das gemischte zu bekommen, das andere einseitige zu jenem dazu nehmen, etwas verworren aber sagt er statt dessen, er werde das gemischte zu seinem einseitigen dazunehmen.

S. 159. Z. 28. andere Pfeile haben von noch anderer Künstlichkeit. So bedarf es gar keiner Aenderung, wenn man zusammenliest τὸν πορευόμενον φαίνεται δεῖν ἔχειν οἷον βέλη ἄλλης μηχανῆς. Ficin scheint lesen zu wollen ἄλλας μηχανάς; aber wie schlecht und bedeutungslos wäre das gesagt ἄλλας μηχανὰς ἔχειν οἷον βέλη! — Kurz vorher muſs man doch wol mit Fischer das Kolon hinter λοιποῦ löschen und ῥᾳδίου lesen, statt ῥᾴδιον; wenn man sich nicht damit helfen will, daſs man τὸ νῦν liest.

S. 160. Z. 6. wieder aufnehmen. Die Uebersezung liest mit Heindorf ἀναλάβωμεν. Leicht kann das ἀνα untergegangen sein in dem vorigen ἄν.

Ebend. Z. 9. einiges ist und unbestimmt. Soll heiſsen „einiges unbegrenzt ist und unbestimmt." Am Ende dieses Sazes liest die Uebersezung τὸ δὲ, πέρας ἔχον, wie es weiter unten 24, a. mit Rükweisung auf unsere Stelle wiederholt wird, τὸ μὲν ἄπειρον, τὸ δὲ πέρας ἔχον, wiewol von demselbigen weiter unten 25, b. Platon sich des abgekürzten Ausdruks bedient, ταῦτα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενος; wo aber die Uebersezung S. 163. Z. 10. auch nicht gewagt hat, anders als „das Begrenzte" zu sagen. Offenbar will durch die-

sen abgekürzten Ausdruk Platon leichter unterscheiden dasjenige was in sich selbst seine Bestimmung hat von dem was erst durch die Vermischung dieses mit dem Unbestimmten als ein Bestimmtes wird, und so eine Grenze hat. In unserer Stelle aber, wo dieser Begriff noch gar nicht aufgezeigt ist, war offenbar jener Ausdruk der natürlichere. Erst später 25, d. trift Platon den ganz richtigen περατοειδές.

Ebend. Z. 31. auf ein fünftes Jagd mache. Was in unserem Text steht πέμπτον βίον hat durchaus keinen Sinn: denn es ist von einem fünften Begriff zu jenen vieren die Rede, nicht von einer neuen Lebensweise, die ohnedies erst die vierte wäre. In dieser Verlegenheit ist es anlockend genug zu lesen πέμπτον τι ὄν; allein das ὂν hängt doch sehr unnüz über, und ich wünschte, man fände noch besseres.

S. 161. Z. 20. wäre es selbst auch zu Ende. Deutlicher sieht man hier in der Uebersezung, daſs das αὐτῷ in diesem Saz auf μᾶλλον und ἧττον soll bezogen werden, und erst hernach bei dem τούτω die Rede wieder auf das wärmere und kältere zurükgeht. In der folgenden Zeile liest wol jedermann ἔντε statt εἴτε. — Nicht leicht wird hoffentlich jemand den Sinn dieser Comparativen verfehlen; sie stellen nemlich das Warme und Kalte, und so auch das übrige dar in seiner Relativität ohne alle Skala, wo nur jedes von geringerer Wärme gegen das von gröſserer als kalt, und jedes von geringerer Kälte gegen das von gröſserer als warm erscheint, also zugleich in unendlicher Vermehrbarkeit und Verminderbarkeit des Grades. Die klassische erläuternde Stelle ist die gleich folgende „Sehr gut, lieber Protarchos u. s. w."

S. 163. Z. 8. und was sonst eine Zahl ist zur andern. Verständlicher wäre gewesen die etwas ungenauere Uebersezung „und wie sonst eine Zahl sich verhält zur andern."

S. 164. Z. 12. vielleicht macht es auch jezt. Die Uebersezung tappt hier im Dunkeln, da die

die Stelle noch ihrer rechten Heilung zu entbehren scheint. Das δράση mit dem Punkt danach ist auf keine Weise zu dulden, und allerdings sehr annehmlich ist Buttmanns Vorschlag, zu lesen δράσεις, εἰ; das rechte aber wird wol nur aus Handschriften zu nehmen sein. Der Sinn kann übrigans nicht streitig sein. — Unmittelbar darauf muſs man offenbar, wie auch übersezt worden ist, ποῖ verwandeln in ποίαν, denn nur darauf kann die Antwort passen τὴν τοῦ ἴσου etc.

S. 164. Z. 33. eben dieses selbige. Daſs das Neutrum ἐγγιγνόμενα hier wieder eintritt, ist ganz recht und nichts daran zu ändern; nur daſs hernach die Structur sich wieder ändert, und in dem folgenden Saz ἐγγενομένη offenbar wieder auf κοινωνία bezogen werden muſs, befremdet allerdings. Die Uebersezung hat aber dies gelassen wie es ist. Das wahrscheinlichste nemlich scheint zu sein, daſs eine Umstellung der Säze vorgegangen ist, und daſs der Saz Καὶ μὴν ἔν γε χειμῶσι, der die gröſste Analogie hat mit dem Ἆρ' οὐκ ἐν μὲν νόσοις, unmittelbar auf ihn folgt, und dann der Οὐκοῦν ἐκ τούτων sich anschlieſst; dann aber erst der Ἐν δὲ ὀξεῖ gefolgt ist. Alles wird so weit natürlicher, allein eine solche Veränderung ist doch ohne Handschrift nicht zu machen.

S. 166. Z. 12. mit der Begrenzung sich ergebenden Maaſse. Der etwas dunkle Ausdruk ist zu verstehen aus der obigen Stelle S. 163. Z. 8. Alles unter das περατοειδὲς gehörige wird hier zusammengefaſst unter der Benennung des Maaſses, und das gewiſs mit Recht, wenn man vornemlich darauf sieht, was dem an sich unbestimmten dadurch begegnet.

S. 168. Z. 12. nicht das aus irgend zweien gemischte. Der Artikel ὁ kann hier gar keinen Plaz haben, denn nicht das vermischte Leben wird hier näher beschrieben, sondern die Gattung des gemischten überhaupt, in wiefern jenes Leben ein Theil von ihr ist. Nun ist es zwar leicht, beidemal ὁ in ὃ zu verwandeln,

und statt μικτὸς ἐκεῖνος zu lesen μικτὸν ἐκεῖνο; allein die bloſsen Genitive ohne Präposition bleiben doch noch hart, und die rechte Hülfe ist wahrscheinlich auch hier nur von Handschriften zu erwarten, die Uebersezung aber hat mit jener vorlieb genommen.

S 169. Z. 28. recht um sich selbst zu verherrlichen. Eusebius liest statt des οὕτω in unserem Text ὄντως, und dies hat die Uebersezung ausgedrükt.

S. 170. Z. 33. auch Luft, wie die Beklommenen rufen. In der Urschrift heiſst es „Feuer, Wasser, Luft und auch Erde, wie die vom Sturm umhergetriebenen sagen, sehen wir doch." Da wir aber in diesem Falle Land sagen müssen, und dies nicht der Name des Elements ist, so muſste etwas anderes an die Stelle gesezt werden. Kurz vorher Z. 19. muſs man offenbar lesen ὁμολογούμενοι, nicht ὁμολογουμένοις.

S. 171. Z. 26. Und dasselbige denke ich. Statt unseres ταῦτά γ' ἂν ἐρεῖς liest Eusebius, dem die Uebersezung gefolgt ist, ταυτὰ γὰρ ἐρεῖς.

S. 172. Z. 24. Denn wir glauben doch nicht. Sehr hart ist die Art, wie in der Urschrift in diesem Saz die τέτταρα ἐκεῖνα in der Luft schweben, und hernach bloſs von dem τέταρτον die Rede ist, und schwerlich kann ihn Platon so geschrieben haben. Etwas mildert schon, wenn man interpungirt, ἐνὸν, τοῦτο ἐν μὲν etc.; will man ihn aber ganz leicht machen, so muſs man einen Infinitiv einschieben, der sich auf die τέτταρα bezieht, etwa so: ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν εἶναι ὧν τοῦτο μὲν ψυχὴν u. s. w. Allein wie ihn Platon eigentlich geschrieben habe, wird ohne Handschriften wol niemand entscheiden können. Nur σωμασκίαν statt σῶμα σκιὰν muſs man als eine ganz sichere Verbesserung ansehen.

S. 173. Z. 29. daſs nemlich die Vernunft. Niemand lasse sich doch überreden, bis noch eine andere Stelle beigebracht wird, bloſs auf das Ansehn von dieser ein so schlecht gebildetes Wort wie γενούστης anzuneh-

men. Die Stelle ist gewiſs verdorben, und das Wort wahrscheinlich nur daraus entstanden, daſs einem, der erst etwas zu spät durch den Anblik des λεχθέντος gewarnt wurde, im Sinne schwebte zu schreiben τῆς πάντων αἰτίας, wie wir bald darauf lesen αἰτίας ξυγγενὴς, wo sich Platon ja auch ohne alles Abenteuerliche mit diesem gemeinen Wort und der einfachen Redensart καί σχεδὸν τούτου τοῦ γένους begnügt. — Bald nach unserer Stelle in dem Saze Νῦν δήπου fehlt das Wort Νοῦς auf eine wegen der vorhergegangenen Zwischenrede sehr harte Weise. Solſ man statt Νῦν δήπον lesen Νοῦν δήπου? Die Stellung stimmte dann ziemlich überein mit dem folgenden parallelen Saz Καὶ μὴν ἡδονῆς γε, und das Νῦν ist ganz überflüssig, da hernach noch τανῦν folgt, welchem an derselben Stelle in dem folgenden Saz das πάλαι entspricht.

S. 175. Z. 7. Was du nach dem Unbegrenzten. Daſs in der Abtheilung der Personen die Uebersezung von dem Text abgewichen und dem Ficin gefolgt ist, rechtfertigt sich auf das vollkommenste durch das ἔλεγες und ἐτίθεσο in diesem Saz; denn vom Protarchos hat das alles nicht hergerührt, sondern vom Sokrates. Auch das Κάλλιςʼ εἶπες sagt weit besser Sokrates den Protarchos lobend für sein gutes Auffassen, als dieser jenen damit loben könnte für die bloſse Wiederholung seiner eigenen Gedanken.

Ebend. Z. 35. durch Speise. Ich lese Ἐδωδῇ δὲ πλήρωσις. — In dem unmittelbar folgenden Saze ist λύσις gewiſs unbedachterweise von oben heruntergeholt, und die Uebersezung hat wol mit Recht die Worte καὶ λύσις ausgelassen. Φθορὰ entspricht schon dem λύσις in dem frühern parallelen Saz.

S. 176. Z. 11. in den vorigen Zustand zurük. Aus unserm Text πάλιν δʼ εἰς ταυτὸν ἀπιόντων ist dies freilich nicht zu übersezen; aber Stobäos liest εἰς τὴν αὐτὴν φύσιν, woraus sich leicht εἰς τὴν αὐτῶν φύσιν machen läſst, wie oben 31. d. von der ἁρμονία

in den Lebendigen auch etwas ungenau gesagt war καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης. Uebers. S. 175. Z. 21.

S. 176. Z. 17. nach der Natur des Beseelten. Es wäre wol zu hart, wenn Platon gesagt haben sollte, die Lust wäre die beseelte Art des aus Unbegrenztem und Begrenzung gemischten; daher muſs man wol lesen κατὰ φύσιν ἐμψύχων. So ist auch unmittelbar vorher ἐκ τῆς ἀπείρου nicht zu dulden; sondern man muſs entweder lesen ἐκ τοῦ ἀπείρου, oder, wie ich lieber möchte, ἐκ τῆς ἀπειρίας.

S. 177. Z. 1. Und hieran glaube ich. Richtiger wird wol diese Stelle so gelesen: „Und an diesen „(Furcht und Hofnung nemlich) glaube ich nach mei-„ner Meinung wenigstens, da beide rein sind, wie es „scheint, und unvermischt Lust mit Unlust etc." Nemlich die Hofnung sieht er an als eine reine Lust unvermischt mit Unlust, und so auch die Furcht als eine reine Unlust unvermischt mit Lust. So muſs man ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς zusammenlesen und verstehen, wenn der Text nicht eine groſse Aenderung erleiden soll. Von Furcht und Hofnung selbst war freilich auch eine andere Ansicht aufzustellen, allein Platon hatte wol auch mehr im allgemeinen alles in Gedanken, was der Seele allein angehört von Lust und Unlust.

S. 178. Z. 15. Diese also könnte jener haben. Die Uebersezung scheint zu lesen Οὐκοῦν οὗτος etc., was man auf das obige τοῦτον τὸν τρόπον eigentlich beziehen müſste. Freilich wird auch ὑπάρχειν nicht leicht mit dem bloſsen Adverbio gesezt; sonst könnte man οὕτως auf μήτε μέγα μήτε σμικρὸν beziehn, müſste aber dann zu ὑπάρχοι suppliren ζῆν.

S. 179. Z. 30. was du jezt entgehn nennen wolltest. Freilich ist dies keine genaue Uebersezung von ἣν νῦν λήθην καλεῖς, allein das Wort λήθη war doch auch wirklich noch nicht für den Gegenstand gebraucht, sondern davor gewarnt worden. Soll man deshalb, wie ein Freund wollte, ändern ἵνα μὴ λήθην καλῇς?

das scheint mir zu kühn, und giebt auch keine gesunde Structur. Die Sache ist ja doch eigentlich die, daſs Platon meint wer λανθάνειν braucht, dem müsse eben auch λήθη recht sein, und so angesehn kann der Ausdruk des Textes immer hingehn.

S. 180. Z. 31. Damit wir im Stande sind, Ἵνα μὴ lesen unsere Ausgaben. Fälschlich ohne Zweifel, und das μὴ muſs fort. Ob man es aber hier, wie öfters, in πη verwandeln kann, da die Superlativen ὅτι μάλιϛα καὶ ἐναργέϛατα etwas bestimmtes enthalten womit das πη sich nicht allzugut verträgt, das steht dahin.

S. 183. Z. 28. In dem angefüllt werden. Wunderbar wäre es fast wenn wir diesen Saz in unsern Ausgaben ganz richtig hätten. Denn theils läſst die Antwort Ἔϛι ταῦτα auf einen mehr fragenden Saz zurük schlieſsen (doch sehe man unten 41. e. Uebers. S. 195) theils will das καὶ vor dem εἴτις nicht recht munden, und man erwartete eher εἴπερ τις. Allein ohne Handschriften ist nichts zu ändern. — Einige Zeilen weiter unten interpungirt die Uebersezung τί τότε; φῶμεν u. s. w.

S. 185. Z. 21. Freund. Hier hat sich die Uebersezung vielleicht ohne Noth eine kleine Abweichung erlaubt; denn in der Urschrift steht ὦ παῖ 'κείνου τοῦ ἀνδρός „o Sohn jenes Mannes". Dies kann wahrscheinlich nur darauf gehn, daſs Philebos den Protarchos und die andern Anwesenden nur seine Kinder zu nennen pflegt.

S. 188. Z. 25. und mit Unwissenheit. ἀνοίας was in unsern Ausgaben steht kann hier keinen Plaz finden; sondern man muſs ἀγνοίας lesen, wie auch Ficin übersezt. So auch etwas weiter unten statt Πῇ δὲ δὴ ἄγω; lese man mit Heindorf Τῇ δὲ δὴ ἄγω.

S. 190. Z. 16. und jenes was sonst. Anders läſst sich wol wenn der Text richtig ist nicht übersezen, und man muſs denken, daſs Platon alles was sonst noch wesentliches Element der Vorstellung ist, namentlich das ursprüngliche Zusammenfassen, indem die Wahr-

nehmung als solche ja nur ein unverbundenes Mannigfaltiges darbietet, unter diesen Ausdruk begreifen wollte. — Weiter unten Z. 35. hat die Uebersezung die Worte μετὰ τὸν γραμματιϛὴν τῶν λεγομένων zusammengezogen, vorzüglich wegen der Stellung des τούτων, wiewol hernach auch τῶν δοξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνες vorkommen.

S. 193. Z. 5. allerdings immer in der That vorstellen. Man muſs hier ohnstreitig ὄντως lesen statt οὕτως, beide Worte sind ja anerkannt sehr oft verwechselt worden. Die nöthige Trennung des ἐπὶ in den folgenden Worten hat schon Stephanus veranstaltet.

Ebend. Z. 29. Vorstellungen schlecht nennen. Richtig kann unser Text hier nicht sein, dem πονηρὰς καὶ χρηϛὰς kann unmöglich das ψευδεῖς allein gegenüberstehn. Cornar sezt deshalb nach ψευδεῖς noch καὶ ἀληθεῖς hinein; und wir müſsten dann übersezen: „Und wie können wir wol anders Vorstellungen schlecht „und gut nennen, als weil sie falsch und wahr sind." Besser noch hätte er um den Chiasmus zu bewahren ἀληθεῖς καὶ vor ψευδεῖς eingeschoben. Wir haben statt dessen lieber die Worte καὶ χρηϛὰς ausgelassen, und wenn sich eben so wenig erklären läſst wie diese sich sollten eingeschlichen haben, als wie jene ausgefallen sein: so haben wir die Analogie des folgenden Sazes für uns, wo in den Lüsten auch nur πονηραὶ und ψευδεῖς gegen einander gestellt worden. Auch hier kann zuverläſsige Heilung nur aus Handschriften kommen.

S. 195. Z. Was nur und wie? Statt Πῇ δὴ lese man mit Heindorf Ποῖα δή. — Bald darauf ist das μᾶλλον so allein unter allen Adjektiven doch verdächtig. In der Uebersezung ist an dieser Stelle aus Versehen nach „gröſser ist" ausgelassen „und kleiner".

S. 196. Z. 16. Wenn du von beiden. Die Sache selbst zeigt deutlich genug, daſs man nicht lesen darf ἀποτεμόμενος ἑκάτερον, wie in unsern Ausgaben steht, sondern ἑκατέρων.

S. 199. Z. 3. dafs ein solcher dann sagt. Offenbar hat Platon hier einen im Sinne der dieses schon vorgetragen. Wer dies gewesen ist wol schwer zu bestimmen. Aus den dem Platon gleichzeitigen hedonischen Schulen ist der Saz wol nicht hervorgegangen. Verbindet man aber damit was gleich darauf folgt von denen welche die reine negative Natur der Unlust behaupten, und als die eigentlichen Feinde der Hedoniker dargestellt, und wie sie als Verdriefsliche und Strenge beschrieben werden, so gewinnt die Vermuthung viel Wahrscheinlichkeit, dafs Platon es auch hier mit dem Antisthenes zu thun habe, und ebenfalls die ehemalige Polemik mildernd, und dafs er uns etwa Säze aus dessen wahrscheinlich doch gegen die Hedoniker gerichteten Werk περὶ ἡδονῆς überliefert. Der Ausdruk „gewaltige Leute in Sachen der Natur" S. 200. Z. 16. ist wenigstens nicht dagegen, wenn man an das wol schwerlich zu bezweifelnde Herakleitisiren des Antisthenes denkt. Die ganze folgende Stelle, wo Platon die Verdriefslichen als fragend auftreten läfst, ist dann so anzusehn, dafs er darin jene Meinung des Antisthenes genauer durchführt, als er selbst gethan, weil er nemlich nicht nach der Kunst zu Werke gegangen, und daher auch nicht ganz das Rechte getroffen, sondern nur als ein Wahrsager gleichsam. — In der Stelle, wo er diese beschreibt, S. 200. Z. 2. v. u. was ich für wahrhafte Lust halte, ist die Uebersezung den Basler Ausgaben gefolgt, welche lesen αἵ γ' ἐμοὶ δοκοῦσιν statt ἄν γέ μοι δοκῶσιν. Es kann ja schon lange nicht mehr zweifelhaft sein, dafs Sokrates wahre Lust annimmt.

S. 202. Z. 2. Die gröfsten Begierden vorangehn. Der Zusammenhang gebietet offenbar προγίγνωνται zu lesen, statt προσγίγνωνται. — Gleich in dem nächsten Saz ist die jezige Lesart Ἆῤ οὖν οὐχὶ nur von Stephanus aus den verschiedenen Lesearten der Ausgaben zusammengesezt, nur dafs er das ὅτι was sie alle übereinstimmend haben, ausgelassen hat. Das richtigste hat

gewiſs Bas. 2. Ἆρ' οὖν ὅτι, der auch die Uebersezung gefolgt ist, und das Gebiet des ὅτι bis ξυγγίγνονται gehn läſst. — Ἠ statt Ἦ nach ἴσχουσιν; corrigirt wol jeder selbst.

Ebend. Z. 23. und was doch die meinen. καὶ τίνα λέγουσιν haben unsere Ausgaben; danach aber können die wol eigentlich nicht gefragt werden, welche sagen die Lust sei gar nichts. Ich lese daher lieber καὶ τί λέγουσιν.

Ebend. Z. 27. wird es dir wol noch eben so gut klar werden. οὐχ ἧττον δείξεις ist gar nicht zu verstehn. Man lese also gleich mit Heindorf δείξει, und denke an die Redensart αὐτὸ δείξει. Nur bleibt das οὐχ ἧττον eben so befremdlich wie der deutsche Ausdruk der Uebersezung hier Jedem sein muſs. Daſs nicht weniger oft mehr heiſst ist sehr natürlich, aber es beruht immer darauf daſs ein gewisser Vergleichungspunkt als das kleinste gesezt, und also daſs darüber hinausgehende mit eingeschlossen wird. So begreift nicht weniger sein als etwas anderes jedes Mehrsein als dieses mit unter sich. Hier aber erscheint dieser Ausdruk gewiſs jedem sehr unnatürlich. — Gleich darauf muſs man ἀποκρίναι lesen, nicht ἀποκρινῇ.

S. 204. Z. 6. Es sind also einige Mischungen. Um diesen Saz recht zu verstehen muſs man ja das Kolon hinter μιχθείσας löschen, und vorher statt τὰς δ' αὐτῆς ψυχῆς lesen τὰς δ' αὖ τῆς ψυχῆς. Hienach muſs nun nur von denen gemischten Empfindungen an denen beide Seele und Leib Antheil haben das lezte gelten, daſs sie zusammengenommen je nachdem eines oder das andere überwiegt Lust oder Unlust genannt werden; und dies bestätigt sich auch am Ende dieser Auseinandersezung, wo er von diesen selben sagt, daſs darin Lust und Unlust in Eine (so lese man S. 205. Z. 33.) Mischung eingeht. Die folgenden Säze aber gehn wieder auf die gemischten Zustände im allgemeinen, wenigstens von der Frage an „Sind nun nicht diese Mischungen", S. 204. Z. 24.

Ebend. Z. 28. So sage denn. Es ist sehr schwer in diesem Saz die Verwirrungen zu lösen und den Sinn rein und bestimmt herauszufinden. Soviel sieht man leicht, daſs der ganze Saz bis zu der Antwort „Vollkommen richtig" es mit dem Fall zu thun hat, wenn mehr Lust als Unlust vorhanden ist, denn der entgegengesezte fängt erst nachher an erörtert zu werden. Der ganze Fall nun von überwiegender Unlust, welche durch Lust gelindert wird, ist wiederum getheilt in zwei, zuerst wenn die Unlust im Innern ist und die Lust von auſsen angebracht wird, wo man in der Beschreibung κνήσει lesen muſs statt κινήσει. Dieser wird geradezu aufgestellt bei den Worten ὁπόταν ἐντὸς, Uebers. „wenn das brennende u. s. w." Der zweite hingegen, wenn die Unlust äuſserlich ist, und die Lust von innen angebracht wird, tritt ein bei dem etwas verschränkten Saz τοτὲ δὲ τοὐναντίον „bald aber im Gegentheil". Hier ist es nun offenbar incorrect, daſs diese zweite Unterabtheilung mit demselben Wort eintritt, mit dem ein einzelnes Beispiel aus der ersten Unterabtheilung τοτὲ φέροντες εἰς πῦρ eingeführt wird. Niemand lasse sich hiedurch irre führen. Milder erscheint der Fehler, wenn man annimmt, jenes erste τοτὲ habe sein entsprechendes schon gefunden in dem unmittelbar folgenden καὶ, so daſs man dies verstehen muſs als ob da stände τοτὲ εἰς πῦρ, τοτὲ εἰς τοὐναντίον, weil ja oft auch Kälte als Linderung angebracht wird. Dann gehören die Worte ἀπορίαις μεταβάλλοντες ἐνίοτε ἀμηχάνους ἡδονὰς zusammen, und die Uebersezung müſste lauten „bald in das Feuer bringt bald „in das Gegentheil, oft einen Ueberschwang von Lust in „Rathlosigkeit verwandelnd", weil nemlich die Unlust doch immer gleich überwiegend bleibt. Leichter ist auch so das ἀπορίαις zu ertragen, als wenn es, etwa statt δι' ἀπορίας, zwischen das zusammengehörige εἰς τοὐναντίον μεταβάλλοντες eintritt. Sonderbar bleibt aber immer noch der Uebergang des τὶς in den Plural φέροντες, und eben so des τὸ δ' ἐπιπολῆς in αὐτά. Daher

nicht zu wundern wäre, wenn Handschriften dem Text noch andere Aufklärungen brächten, denn in dem Sinne wird sich doch schwerlich etwas ändern. In dem Saz nun worin der zweite Fall von der Unlust, die aufsen ihren Siz hat, ausgesprochen wird, mufs man ἡδονὰς lesen; und dafs hier wieder zwei Beispiele angeführt worden, giebt der obigen Vermuthung, dafs dem ins Feuer bringen auch noch ein anderes gegenüberstehe, neue Wahrscheinlichkeit. — Etwas weiter unten verwandle man τὸ δ' αὐτῆς ἡδονῆς in τὸ δ' αὖ τῆς ἡδονῆς. So wie man noch ein Paar Zeilen weiter mit Buttmann ἀπεργαζόμενον lesen mufs, dem ἐκκεχυμένον coordinirt, nicht ἀπεργαζόμενα.

S. 205. Z. 30. wobei die Seele dem Leibe entgegengeseztes beiträgt. Unser Text περὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ, σώματι τἀναντία ξυμβάλλεται ist offenbar verdorben. Von der Lust der Seele allein kann auch gar nicht die Rede sein, sondern von der gemeinsamen der Seele und des Leibes. Daher hat Buttmann vorgeschlagen περί τε τῶν ἐν ψυχῇ καὶ σώματι ὅταν ψυχὴ σώματι τἀναντία ξυμβάλληται. So sieht man die Ursache der Verstümmelung sehr leicht, und der nothwendige Sinn ist vollständig ausgedrükt. Die Uebersezung ist nicht genau gefolgt, sondern hat die Möglichkeit übrig gelassen, dafs doch auf eine andere Weise eine kleinere Lükke kann da gewesen sein.

S. 206. Z. 11. für sich oftmals annimmt. Das Wort σύγκρισιν ist hier wol schwerlich zuzulassen; und wahrscheinlich wird auch jeder mit Buttmann lieber συγκεράσασαν lesen, als einfacher in σύγκρασιν umändern. Auch die Uebersezung hätte das „mischend" hineinsezen gesollt.

Ebend. Z. 20. an das „der selbst". Die homerische Stelle, Il. XVIII. 107.

ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο
καὶ χόλος ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι·

ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο
ἀνδρῶν ἐν ϛήθεσσιν ἀέξεται ἠΰτε καπνός.

Nach Voſs:

Möchte der Zank aus Göttern und sterblichen Menschen vertilgt sein
Und der Zorn der, selbst auch den weiseren pflegt zu erbittern:
Der weit süſser zuerst denn sanft eingleitender Honig
Bald in der Männer Brust aufwächst wie dampfendes Feuer.

Merkwürdig ist an unserer Stelle die ursprüngliche Uebersezung des Ficin weit abweichend von dem gewöhnlichen Abdrukk, welche einen ganz andern Text voraussezt. Verdächtig ist in unserm Text allerdings theils das doppelte anführende τὸ, theils daſs die Substantive θυμὸς und ὀργὴ auf eine der homerischen Stelle wie wir sie haben nicht recht angemessene Weise nachgebracht werden. Handschriften können hier allein den Kritiker leiten.

S. 207. Z. 29. der Theil welcher den entgegengesezten Zustand. Unser Text τοὐναντίον πάθος führt auf das Gegentheil, nemlich auf etwas der gesammten Schlechtigkeit entgegengeseztes. Man muſs lesen τὸ τοὐναντίον. — Bald darauf in dem folgenden Saze scheint das λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος gewaltig nachzuhinken nach dem ἐκείνῳ. Der in diesem Gespräch öfters herrschenden scherzhaften Weitläuftigkeit wäre es vielleicht gar nicht unangemessen zu lesen τὸ μηδαμῇ γιγνώσκειν αὖ τὸν λεγόμενον ὑπο τοῦ γράμματος ἂν εἴη. Doch ich wollte hier nicht heilen, sondern nur sondiren.

S. 208. Z. 20. als ihnen der Wahrheit nach zukommt. Aus Stobäos muſs man lesen τῆς οὔσης αὐτοῖς, nicht αὐτῆς, ἀληθείας. Nach demselben ist auch der folgende Saz so geordnet Πολὺ δὲ πλεῖϛοί γε οἶμαι περὶ τὸ τρίτον εἶδος τούτων ἐν ταῖς ψυχαῖς διη-

μαρτήκασιν, ἀρετὴν δοξάζοντες βελτίους ἑαυτοὺς, οὐκ ὄντες. Wenn man nicht τούτων lieber in τὸ τῶν ändern will, damit es deutlicher dem ὅσα κατὰ τὸ σῶμα entsprechend heraustrete.

S. 209. Z. 6. Sage es mir. Sok. Alle welche. Da das Wie vorher noch gar nicht angeregt war, kann hier wol nicht stehn Πῶς — τέμνωμεν — λέγεις, sondern Πῶς τέμνωμεν δίχα, λέγοις ἄν; Und in der Antwort hat die Uebersezung das in solchem Falle ganz ungewöhnliche Ναὶ gelöscht, welches nur aus dem ἂν scheint entstanden zu sein.

Ebend. Z. 23. furchtbar und schändlich. Anstatt φοβεροὺς καὶ ἰσχυροὺς liest Schüz φοβεροὺς καὶ αἰσχροὺς, nach Anleitung des folgenden ἐχθρά τε καὶ αἰσχρά. Dem ist die Uebersezung gefolgt lieber als, wiewol auch dieses in dem folgenden seine Rechtfertigung fände, mit Versezung eines καὶ so zu lesen, τοὺς δὲ δυνατοὺς τιμωρεῖσθαι καὶ φοβεροὺς καὶ ἰσχυροὺς, ἐχθροὺς προσαγορεύων etc.

S. 210. Z. 12. soviel davon stark ist. Der Zusammenhang nöthigt statt ὁπόσα μὴ ἐῤῥωμένα zu lesen ὁπόσ᾽ ἂν ᾖ ἐῤῥωμένα.

S. 212. Z. 4. v. u. merkliche und von Unlust reine. Die Uebersezung hat lieber das ἡδείας als überflüssige Erklärung zu καθαρὰς λυπῶν herausgeworfen, als vor καθαρὰς noch ein καὶ hineingesezt.

S. 213. Z. 15. nichts mit der des Kizels. κνήσεων statt κινήσεων zu lesen hat schon Heusde gelehrt. — Gleich darauf lese ich mit einer leichten Versezung καὶ χρώματα δήπου τοῦτον τὸν τύπον καλὰ καὶ ἔχοντα ἡδονάς. So entspricht es genauer dem vorigen, und das ἡδονὰς steht nicht so abgerissen da.

Ebend. Z. 3. v. u. nennen wir die zwei Arten. Nemlich λεγομένων ἡδονῶν kann nicht bleiben, sondern man muſs mit Heind. lesen λέγομεν τῶν ἡδονῶν.

S. 114. Z. 8. denen die mit Kenntnissen angefüllt sind. Statt μαθημάτων πληρωθεισῶν

lese man unbedenklich mit Schütz μαθημάτων πληρωθεῖσιν; so wie in dem nächsten Saze statt μαθήματος mit Fischer παθήματος. — In dem darauf folgenden deutet in den Worten αὐτὰ καὶ τῆς φύσεως das καὶ entweder auf eine Lükke, oder es ist selbst überflüssig.

Ebend. Z. 4. v. u. und die welche das klein und leise annehmen. Das hier etwas ausgefallen ist in unserm Text sieht Jeder. Was, ergiebt sich am besten aus 24. e. Uebers. S. 162. Z. 6. folg. v. u. Dieser nun gemäfs hat die Uebersezung unsere Stelle so geordnet καὶ τὰς τὸ σμικρὸν καὶ τὸ ἠρέμα δεχομένας, καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ, καὶ πολλάκις u. s. w. Vielleicht wäre sie, um dem αὖ eine bessere Stellung zu geben, noch richtiger mit Heindorf und Buttmann so gefafst καὶ τὰς τὸ σμικρὸν καὶ τὸ μέγα, καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ καὶ τὸ ἠρέμα δεχομένας, καὶ πολλάκις u. s. w. Niemand aber wird wol wegen der Accusative, die ja gleich könnten Dative geworden sein, noch eine gröfsere Lükke vermuthen wollen.

S. 215. Z. 10. und grofse und überflüssige. Dies ist eine etwas freie Uebersezung von ἱκανόν; allein ein solcher Gebrauch dieses Wortes, der es auf die Seite des Unbestimmten und des Mehr und Weniger annehmenden bringt, und darauf allein kommt es an, um die Uebersezung und den Text zu rechtfertigen, scheint doch nicht fremd zu sein. Wer aber glaubt, dafs es ein bestimmtes und festes Maafs enthalte, und vielleicht auch den Ausdruk πρὸς ἀλήθειαν εἶναι so für sich stehend nicht annehmen will, der wird sich gewifs am meisten Heindorfs Verbesserung erfreuen, welcher vorschlägt καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ λίαν, ἱκανόν. Das λίαν ist nemlich aus der Stelle 24. e. sehr leicht auch hieher genommen, und ἱκανὸν gehörte dann zu πρὸς ἀλήθειαν εἶναι. Die Uebersezung müfste dann lauten „Was man „doch sagen solle dafs zur Wahrheit des Seins hin„reiche, ob das reine und lautere oder das stark und „viel und grofs und sehr?" Schütz löscht an-

statt λίαν einzuschieben auch noch das καὶ τὸ vor ἱκανόν.

S. 216. Z. 17. als viele und grofse gemischte. Es scheint nemlich hart, dafs bei dem ersten Paare σμικρὰ μεγάλης die Bestimmung, welche dem kleineren den gröfseren Werth geben mufs, fehlt, dem καθαρὰ λύπης entsprechend, und dafs dieses auf beide Paare soll bezogen werden. Die Uebersezung hat also mit Heindorf angenommen, vor μεγάλης sei μεμιγμένης ausgefallen.

S. 217. Z. 7. etwas drittes für ein anderes. Hier ist gewifs nichts zu ändern, sondern der Ausdruk ist nur für eine einfache Sache scherzhaft gekünstelt, um das Verhältnifs auszudrükken, welches eines zum andern hat, selbst also das Dritte zu beiden seiend. Cornar faselt hier nun gar.

S. 218. Z. 1. was fragst du eigentlich noch. ἆρ' οὖν mufs man wol auf jeden Fall lesen statt ἆρ' ἄν. Und soll man nicht statt ἐπερωτᾷς lesen ἔτι ἐρωτᾷς: so würde ich alsdann gerade hier die eigentlichste Bedeutung in jenen Worten suchen: „Ist das etwa ein weiter fragen"? Allein Sokrates ganz unbekümmerte Antwort ist eher für lezteres. Nur freilich indem er nun nach Protarchos Erklärung dafs er dies getrost voraussezen könne doch noch fortfährt die Sache erst deutlich zu machen, sollte man irgend etwas scherzhaftes erwarten, was aber gänzlich fehlt. — Doch würde das σοὶ auf jeden Fall wol besser in σὺ verwandelt, und zum folgenden gezogen.

S. 220. Z. 8. v. u. ob ein Theil von ihnen mehr an der Erkenntnifs hängt. Nemlich τὸ μὲν αὐτῶν gehört zusammen; aber dann mufs man auch nothwendig ἐςὶ lesen statt ἔνι, eine nicht seltene Verwechselung.

S. 221. Z. 14. ihre Stärke erreicht. ἀπειργασμένους läfst sich freilich ertragen, aber nur sehr gezwungen, und ich möchte am liebsten ἀπειργασμέναις

lesen auf δυνάμεσι bezogen, wiewol sich auch denken läſst daſs das Wort dem lezten Casus τέχνας gefolgt ist, und so ἀπειϱγασμένας scheint auch Ficin gelesen zu haben.

Ebend. Z. 22. die Kunst die Instrumente zu schlagen. Sehr leicht macht man schon nach Ficins Uebersezung aus ξύμπασα αὐτῆς αὐλητικὴ, was gar keinen Sinn giebt αὐτῆς αὖ πληκτική.

S. 222. Z. 7. noch eines andern gar saubern Werkzeuges. Der Scholiast liest πϱοσαγωγίῳ, und von ihm wissen wir auch daſs dies ein Werkzeug gewesen um verworfenes Holz gerade zu machen, doch wollte die Uebersezung nicht auf Gerathewol Klammer oder Schraube einsezen, sondern sich lieber unbestimmt halten. Nur ist zu fürchten, daſs das „gar saubern" ein spöttisches Ansehn hat, was es gar nicht haben soll. — Weiter unten 56. e. muſs man statt μετϱικὴ gewiſs μετϱητικὴ lesen.

S. 223. Z. 25. hiehergekommen zu sein. Statt nemlich mit Stephanus aus ζητων ziemlich schwer und doch nicht recht genügend ζήτησιν zu machen, wollen wir lieber πϱοβεβληκέναι in πϱοβεβηκέναι verwandeln, wodurch alles ganz eben wird. Unmittelbar darauf muſs man τίς lesen, fragend, nicht enklitisch, was die Uebersezung nicht deutlich genug ausgedrükt hat.

S. 224. Z. 10. v. u. Erklärungen zuzuhören. Lies „Erklärungen zu hören". Wir lesen nemlich mit Bas. 2. ἀκοὴν, nicht ὁλκήν. Der Scholiast las eben so, denn er schreibt zu dieser Stelle ἀκοήν γϱάφεται καὶ ὁλκήν.

S. 225. Z. 12. v. u. schon im Begriff zu reden. So braucht man hier nichts zu ändern, wenn man βουληθεὶς εἰπεῖν als Zwischensaz ansieht.

S. 226. Z. 2. gering ist und geringes nuzt. Aus der Analogie mit dem vorigen Saze und aus Ficin muſste es Cornar leicht sein den Saz so zu ordnen κἂν ᾖ σμικϱὰ, καὶ σμικϱὰ ὀνίνασα.

Ebend. Z. 8. v. u. mit den Dingen hier. Wenn jemand etwas zu machen weiſs mit dem περὶ ταῦτα, so daſs er sich bestimmte Rechenschaft davon zu geben weiſs, der wird es wol nicht annehmen von uns, daſs wir lesen περὶ τὰ ἐνταῦθα. — Bald darauf will das εἴτε sich nicht recht schikken nach dem πρῶτον, und man muſs wenigstens εἰ δὲ lesen.

S. 227. Z. 4. v. u. oder demnächst was jenem. Nemlich δεύτερος ist die abgekürzte Redensart δεύτερος πλοῦς, das περὶ ist von oben zu suppliren, und ὅ,τι ist das Relativ, also als ob stände ᾗ δεύτερος, περὶ ὅ,τι μάλιστα ἐκείνων ἐστὶ ξυγγενές.

S. 229. Z. 9. mit Recht festgesezt. Niemand wird sich wol weigern mit Heind. zu lesen τούτῳ ὀρθῶς τεθέντ᾽ ἔχειν.

S. 232. Z. 2. mehr wahr als die andern. Offenbar ist ἀληθῶς falsch, man muſs ἀληθὴς lesen, und es mit μᾶλλον zusammennehmen.

S. 233. Z. 12. v. u. in des Homeros sehr poetisches gemeinsames Thal. Aus Il. IV, 452. 453.

ὡς δ᾽ ὅτε χείμαῤῥοι ποταμοὶ κατ᾽ ὄρεσφι ῥέοντες
ἐς μισγάγκειαν συμβάλλετον ὄβριμον ὕδωρ

Nach Voſs:

Wie zween Ström' im Herbste geschwellt den Gebirgen entrollend.
Zum gemeinsamen Thal ihr strudelndes Wasser ergieſsen.

Gemeinsames Thal ist nun freilich kein poetisches Wort, und wenn Voſs sich unserer Stelle erinnert hätte, würde er wol etwas besseres gewählt haben; dies konnte aber doch kein Grund sein uns von seiner Uebersezung zu entfernen.

S. 235. Z. 4. und so auch jede von uns selbst. καὶ αὖ τὴν αὐτὴν ἡμῶν ist doch gewiſs falsch, und zu lesen καὶ αὐτὴν αὐτῶν ἡμῶν.

Ebend.

Ebend. Z. 13. Was doch würden sie vielleicht antworten. So hat Heindorf gelehrt diese Stelle zu klären: ποίων, φαῖεν ἂν ἴσ. — In der Mitte des folgenden Sazes 63. e. muſs man lesen ἄλλας δὲ ἡδονὰς anstatt ἄλλας τε, und noch etwas weiter unten

S. 235. Z. 3. v. u. Diese mische ein ist die Uebersezung einer sehr schönen Verbesserung von Heusde gefolgt, welcher μίγνυ, τὰς liest, statt μιγνύντας. Eben so

S. 237. Z. 1. mehr als der Lust oder als der Vernunft anhängend, hat Heusde zuerst statt προσφυές τε gelesen προσφυέστερον.

S. 239. Z. 3. v. u. gefunden habe. Aus dem verderbten εἰρῆσθαι liest die Uebersezung mit Heindorf εὑρῆσθαι heraus; man könnte auch ἡρῆσθαι.

S. 240. Z. 23. sagt Orpheus. v. 379. bei Gesner. Bei Plutarch (T. II. P. 391.), der den Vers aus unserer Stelle anführt, lautet er:

Aber im sechsten Geschlecht laſst ruhn den Geist vom Gesange.

ZUM THEAGES.

Seite 247. Z. 16. in der Vertheidigungsrede. P. 33. e. Uebers. Th. I. Bd. II S. 216.

S. 248. Z. 1. Zwischenrede — — im Theätetos. P. 150. 151. Ed. Steph. Uebers. Th. II. Bd. I. S. 202. folg.

Ebend. Z. 19. in der Vertheidigungsrede. P. 31. d. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 212. 213.

S. 250. Z. 5. die Ausdrükke des Xenophon. Vornemlich Mem. I, 1, 2 — 4. 19.

Ebend. Z. 8. im Euthyphron. P. 3. b. c. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 59.

S. 252. Z. 13. Alle Gewächse. Es wird den deutschen Leser nicht mehr überraschen Gewächs als gemeinschaftlichen Namen für Pflanzen und Thiere gebraucht zu sehn, als der hellenische sich wundern mufs φυτὰ in diesem Sinne zu finden. Unmittelbar darauf tritt es auch wieder in seinen gewöhnlichen engeren Kreis zurük; und wenigstens diesen Wechsel so ganz unvorbereitet wird niemand Platonisch finden.

S. 253. Z. 1. v. u. worüber. Noch bestimmter in der Urschrift auf συμβουλὴ zurükbezogen „καὶ αὐτὴ ἂν εἴη περὶ ἧς". Allein dergleichen sollte wol Niemand etwa als unplatonisch anführen. — Von dem folgenden hat schon Heindorf zu Phaedr. 237. c. (Dial. quatuor P. 220.) bemerkt, dafs wahrscheinlich dort diese Stelle ihren Ursprung hat.

S. 254. Z. 29. wie sollen wir ihn anreden? Diese Frage τί αὐτὸν προσαγορεύομεν kommt wol öfter vor, wenn angegeben werden soll was für eine Benennung jemanden seines Geschäftes oder irgend einer Eigenschaft wegen zukomme, wo aber nach dem Namen gefragt wird glaube ich nicht dafs sie sich findet.

S. 255. Z. 5. in dem worin sie weise sind. Statt dessen lese man „wessen sie nun auch kundig sein mögen."

Ebend. Z. 23. als wüfste er nicht. Es ist nicht recht abzusehn, worauf diese Beschuldigung die Theages gegen seinen Vater vorträgt gerichtet ist, da er sich gar nicht so geäufsert hat, als wisse er nicht was sein Sohn wolle, sondern als wäre ihm das Weisewerdenwollen etwas ganz bekanntes und eindeutiges. Will man sich nun dem Verfasser gefällig bezeigen, so mufs man annehmen, das Beiseitegehn, welches sonst wol jeder nur auf die etwanigen Begleiter des Sokrates würde bezo-

gen haben, habe vornemlich dem Theages gegolten, welcher zurükgelassen worden, und da er die Unterredung nicht gehört, dies nur verdachtsweise äufsert.

Ebend. Z. 6. v. u. Lust hättest. Jeder wird wol von selbst ἐπεθύμεις lesen statt ἐπιθυμεῖς.

S. 256. Z. 6. einen Wagen lenkt. ἅρματα κυβερνᾷν hätte aber Platon wol schwerlich geschrieben. — In der folgenden Stelle wird man eine grofse Aehnlichkeit finden mit Alcib. prim. P. 125. nur hier noch ekelhaft auseinander gezerrt. Und daraus wird wol Niemand gegen die Nachahmung beweisen wollen, dafs unser Verfasser nur im allgemeinen μουσικὴ sagt, wo es dort genauer χοροδιδασκαλικὴ heifst.

S. 258. Z. 4. v. u. der nur neuerlich. τὸν νεωςὶ τούτων. Dieses τούτων hat schon Ficin nicht mit ausgedrükt, und schwerlich weifs auch wol irgend jemand etwas damit anzufangen. Zu ἄρχοντα kann es nicht gezogen werden, weil sonst die folgende Frage keinen Sinn mehr hat; und soll etwa νεωςὶ τούτων heifsen, dafs er unter den bisher genannten Tyrannen der späteste ist? Dieses τούτων möchte ich also lieber löschen als das gleich folgende, welches Stephanus vergeblich anficht. — Wie werden übrigens hier die Tyrannen gehäuft? und wie ganz unnüz ist hernach zur Sache, da für die Tyrannen der Name wol leichter zu finden war, als für diese, die Anführung von Bakis, Sibylla und Amphilytos?

S. 259. Z. 12. v. u. O du Böser. Hier ist wieder ein dem Platon nicht leicht möglicher Widerspruch, dafs in einem Athem Theages gescholten wird über seine Lust Tyrann zu werden, und auch Demodokos über seine Unwillfährigkeit. Doch es ist mehr für das Gefühl als für trokne Auseinandersezung, wie hier Scherz und Ernst ungeschikt durcheinander hinken, und wie gewaltsam das „Lafs noch" hineinplumpt in die verfehlte Ironie. — Die Zusammenstellung εἰς διδασκάλου τυραννοδιδασκάλου ist wol auch nicht zu vertheidigen.

Das διδασκάλου ist rein überflüssig, und könnte nur statt finden, wenn der Verfasser die gewöhnliche abgekürzte Redensart verlassen und gesagt hätte εἰς διδασκαλεῖον τυραννοδιδασκάλου.

S. 260. Z. 10. den Euripides. Nach mehreren Zeugnissen der Alten ist der Senarius, der hier angeführt wird, Σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ aus dem Aias Lokros des Sophokles. (Man sehe statt Aller Gataker. Opp. T. I. p. 173.) Indeſs wenn dies ein Irrthum ist: so begeht ihn nicht unser Verfasser allein, sondern er hat ihn wol aus dem Platon, s. Rep. VIII. 568. b.

S. 261. Z. 7. Kallikrete. Ein uns unbekannter Name aus einem verlornen Gedicht.

Ebend. Z. 16. Schon lange, o Sokrates, spottest du. Freilich schon lange; aber warum hat es denn Theages nicht eher dafür erklärt? Allerdings merken bisweilen auch Platonische Männer die Ironie erst ziemlich spät; das ist aber wenn sie sich nur allmählig entwikelt. Hier aber hat Sokrates schon lange eben so klar gesprochen, und es ist nur, als habe ihm Theages Zeit lassen gewollt seine Gelehrsamkeit auszubreiten. — Gleich darauf ist Theages eine Kopie des Alkibiades, und zwar des doppelten. Man sehe Alc. II. p. 141. a. b. Ueb. Th. I. Bd. II. S. 374. 375., und Alc. I. p. 105. 106. Ueb. Th. II. Bd. III. S. 303. 304. Nur das Gott werden wollen nimmt er sich noch voraus.

Ebend. Z. 3. v. u. Aber nicht mit Gewalt. Seitdem Sokrates ihn zuerst beschuldigt hat ein Tyrann werden zu wollen, ist nichts vorgekommen, um ihm diese Antwort näher zu legen; also müſste er sie so gut als jezt auch damals gleich gegeben haben. — Wie oft nun das folgende von den Staatsmännern im Platon vorkommt weiſs jeder. Aber hier besteht Sokrates, ohne sich auf Widerlegung oder auch nur Beschränkung seiner ihm vorgehaltenen sonstigen Reden einzulassen, dennoch darauf, Theages solle durch Umgang mit den Staatsmännern weise werden. Und wie leicht läſst er

von ihnen auf sich selbst abgleiten, ohne sonderlich ernsthaft gegen die Sache zu protestiren, sondern nur daſs es auf den Gott ankomme. Man sieht recht, wie dem Verfasser der erste Alkibiades zur Brükke gedient hat, um vom Protagoras und Menon hieher zu kommen.

S. 263. Z. 7. Was würdest du also. Man muſs wol, was die Uebers. nicht ganz deutlich ausdrükt, lesen χρήσαιο αὐτῷ statt σαυτῷ wegen des bald folgenden ἔχοις ἂν αὐτῷ ὅ,τι χρῷο.

Ebend. Z. 3. v. u. wenn du mit mir umgehn willst. εἰ γὰρ σύ μοι ἐθέλεις συνεῖναι in der Urschrift. Dies aber findet sich wol schwerlich im Platon irgendwo wieder. Sondern zumal in Bezug auf Sokrates ist immer der Schüler als der untergeordnete der συνών; nur wo sich das Verhältniſs der Unterordnung eben der Bezahlung wegen auch umgekehrt ansehn läſst, kann die entgegengesezte Structur statt finden, wie Laches 180. d. bei dem ähnlichen Worte συνδιατρίβειν τηλικούτοις νεανίσκοις gesagt wird.

S. 264. Z. 12. So werdet ihr mich. Die Uebers. nemlich liest ἀπαλλάξετε statt ἀπαλλάξατε, und leichter ist es gewiſs. — Zu dieser ganzen Stelle vergleiche man Laches 181. a. und 200. c - e. Uebers. Th. I. Bd. I. S. 332 u. 366.

S. 265. Z. 13. so ist hier Prodikos. Dies nun ist fast wörtlich aus der Vertheidigungsrede p. 19. e. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 193. Das Vertauschen des Polos und Hippias, und wenige Erweiterungen des Ausdruks machen den ganzen Unterschied.

Ebend. Z. 10. v. u. ich sage ja das auch selbst immer. Nemlich Lysis 104. b. Uebers. Th. I. Bd. I. S. 182. und Symp. p. 193. e. Ueb. Th. II. Bd. II. S. 405. sagen es Andere. Wie ganz ungeschikt das aber hier eingeklemmt steht, hat schon Heindorf bemerkt, und jeder sieht es auch wol.

S. 266. Z. 4. zeigen sie sich. Dies fällt in der Uebers. weniger auf; in der Urschrift wird aber wol

nicht leicht jemand das *φαίνονται* für ganz richtig halten, sondern das Imperfectum fodern. In der Stelle, auf welcher dies alles ruht, Theät. 150. d., steht es freilich, aber bei einer ganz andern Wendung der Rede.

Ebend. Z. 16. von Kindheit an. Hier sehe man nun wiederum fast wörtlich Apol. p. 31. d. Ueb. Th. I. Bd. II. S. 212. ausgeschrieben, auch nur mit unbedeutenden Erweiterungen. Ja man möchte sagen, der Verf. wäre so ganz hier mit der Seele in der Vertheidigungsrede gewesen, daſs ihm dadurch die ganz gerichtliche Wendung gekommen sei *καὶ τούτων ὑμῖν μάρτυρας παρέξομαι.*

Ebend. Z. 6. v. u. die Stimme vernommen, die göttliche. Hier leidet es nun keinen Zweifel, daſs indem gesagt wird *ἡ φωνὴ ἡ τοῦ δαιμονίου* nicht *τὸ δαιμόνιον* als eine Person angesehen werde. Vergeblich aber wird man in der Vertheidigungsrede oder sonst wo etwas ähnliches suchen.

S. 267. Z. 9. er habe ihm dieses gesagt. Dieses Abbrechen hier in der Erzählung ist eine ganz verfehlte Nachahmung einer Platonischen Manier. Nemlich Sokrates hält sonst wol so inne, wenn der Dialog im Philosophiren begriffen ist, und er etwas neues gleichsam mit frischen Kräften anfangen, oder die Aufmerksamkeit recht heften will auf das was kommen soll. — Von der Geschichte selbst findet der Uebers. sonst keine Spur. Plutarchos hat vielleicht von hier den Namen entlehnt zu dem Mährchen, welches er de gen. Socr. II. 589 sq. erzählt; sonst aber findet sich dort nichts hieher gehöriges, denn sein Timarchos ist drei Monate nach der Reise in der Höle des Trophonios gestorben, ohne daſs einer besonderen Veranlassung erwähnt würde.

S. 268. Z. 8. Denn als Sannion. Hier bekommt das Zeichen wieder einen eignen fremden Charakter; es folgt bloſs der Begebenheit, ohne daſs irgend Sannion in einem näheren Verhältniſs mit Sokrates gestanden oder ihn befragt. Mit ein Paar Worten würde

dies doch sein angedeutet worden. — Uebrigens haben wir uns nicht überwinden können, ohne nähere Anzeigen das Καλοῦ als Vaternamen des, uns übrigens unbekannten, Sannion zu betrachten.

Ebend. Z. 21. so dafs es mir auch nicht möglich. Hierüber und über die folgende Stelle „Welchen aber die Kraft — zu Hülfe kommt" ist schon in der Einleitung das nöthige gesagt.

Ebend. Z. 3. v. u. dem Aristeides. Dieser wird eben wegen zu schneller Entfernung vom Sokrates auch angeführt in der Stelle Theät. p. 150. e. Man sieht dort, er mufs im allgemeinen Ruf gestanden haben, nicht eben einsichtsvoll gewesen zu sein, und es scheint, als wolle Platon den Sokrates darüber rechtfertigen. Hier dagegen erscheint sein Zurükschreiten als etwas vorübergehendes, und da er die Ursache erkennt und sich gleich wieder anfängt zum Sokrates zu halten, sollte man gute Hofnung fassen, zumal er nur, wie sie es in den kleinen Schulen nennen, als Sizkind nöthig hat zugegen zu sein. Und die Kraft, die er so durch das blofse neben dem Sokrates Sizen einschlürft, ist noch dazu die dialektische! Die Albernheit der ganzen Geschichte leuchtet ein. Uebrigens bei dem Aristeides ist dem Verfasser Thukydides eingefallen, der mit jenem zusammen im Laches vorkommt, und deshalb hat er hiebei auch eine Rolle bekommen.

S. 269. Z. 13. was für ein Kerlchen. Sehr mildernd für das Wort ἀνδϱάποδον, von welchem man auch schwerlich glauben sollte, dafs Platon es so werde gebraucht haben.

ZU DEN NEBENBUHLERN.

Seite 273. Z. 5. v. u. der andere vorgeblich. Diog. Laert. IX, 37. wird eine Stelle aus Thrasyllos angeführt, welche die meisten so verstanden, als ob dieser Kritiker gemeint, der ungenannte Musiker unseres Gespräches sei Demokritos gewesen. Doch die Stelle ist wahrscheinlich nicht ohne Corruptel, und Thrasyllos hat wol schwerlich diese Albernheit gemeint, sondern nur sagen gewollt, Demokritos sei ein solcher Philosoph wie jener ihn beschrieben, der dem Fünfkämpfer gleiche, von allem etwas in keinem ein Meister. — Uebrigens enthält dieselbe Stelle den ältesten Zweifel von der Aechtheit unseres Gespräches in den Worten Εἴπερ οἱ Ἀντερασταὶ Πλάτωνός εἰσιν.

S. 277. Z. 9. oder den Oenopides. Unter den verschiedenen Notizen über diesen Mathematiker gehört wol hieher vorzüglich Diod. Sic. I. c. 98. und Plac. Phil. II, 12. woraus erhellt, daſs ihm die Entdekung der Schiefe der Ekliptik wenigstens zugeschrieben worden. Aehnliches wird vom Anaxagoras gesagt, Ebend. II, 8. und Laert. II, 9; und eben auf die Darstellung des Verhältnisses der Ekliptik zum Aequator mag das gehn, daſs sie Neigungen mit den Händen nachahmten.

S. 278. Z. 15. den ich vorher gefragt. τὸν ἐρόμενον ist freilich falsch; aber lieber wollen wir glauben, daſs die schon anderwärts vorgekommene Verwechselung zwischen ἐρόμενον und ἐρωτώμενον auch hier statt finde, als mit Forster lesen ἐῤῥωμένον.

S. 280. Z. 22. Woher aber nicht die Vielen? Das folgende lehrt ganz deutlich, der aufgeregte Gymnastiker habe als Sachkenner entschieden für die mäſsigen Uebungen, nicht aber er selbst sei zum Gelächter geworden. Bis nun etwas besseres, was eben dieses ausdrükt, gefunden wird, ergänzt die Uebersezung so, daſs sie dem Sokrates die Worte heiligt πόθεν δ' οὐχ οἱ πολλοί; und den Gymnastiker antworten läſst οὐχὶ ἄνδρα u. s. w. Die Verirrung war auf diese Weise sehr leicht. Kurz vorher ist auch das καὶ νῦν γνῶναι etwas verdächtig, und als könnte es lieber heiſsen τοῦτο καὶ τουτονὶ γνῶναι. Auch unten 136. c. kommt γνῶμεν auf eine beim Platon nicht gewöhnliche Weise für ἴδωμεν vor. Etwas weiter oben 133. e. muſs man statt τοῦτο ἔφη lesen τούτου ἔφη. Auch 133. d. ist wol καλὸν κἀγαθὸν falsch, da ein partitives καὶ wol schwerlich so zusammengezogen wird, und man muſs gewiſs schreiben καὶ καλὸν καὶ ἀγαθόν.

S. 281. Z. 12. Und er gestand. Dies ist ein nach den Worten "da nöthigte ich ihn„ durchaus überflüssiger Zusaz, den Platon schwerlich würde gemacht haben. Etwas weiter unten 134. e. muſs man zweimal ὡμολογοῦμεν lesen, statt ὁμολογοῦμεν.

Ebend. Z. 4. v. u. wie Homeros. So ganz keine Spur vom Verse läſst Platon selten, und der Vergleich ist auch hier sehr schlecht, da die andern ja Kinder sind.

S. 283. Z. 5. die Fünfkämpfer. Ohnerachtet alles dessen was Burette (Mem. *de l'Acad. des Inscr.* Vol. IV) zusammengetragen, ist doch diese Sache wol noch nicht ganz im Klaren. Nur das worauf es hier ankommt ist leicht, daſs nemlich die sich in fünf Leibesübungen zeigten, es in keiner wol mit denen aufnehmen konnten, welche sich nur Einer gewidmet. — Bald darauf liest die Uebersezung ohne Bedenken mit Clericus und Forster παλαιστάς statt πελταστάς; das

Ringen nemlich gehörte wie das Laufen mit zum Fünfkampf.

S. 284. Z. 2. hältst du die Philosophen für brauchbar. Dies ist auch kein Platonischer Fortschritt; es durfte nicht mehr gefragt sondern nur erinnert werden, da schon eingestanden war, die Philosophie sei gut, und die Guten seien brauchbar. — 137. a. lösche man den Artikel vor δημιουργοί.

S. 285. Z. 13. auf die Art wie du sagst. Aus den verschiedenen Lesearten — die der Bip. hier nicht einmal anführt, sondern nur Forster — nemlich εἶναι ὧν ὡς σὺ λέγεις Ald. Bas. und εἶναι ὂν ὡς σὺ λέγεις, schliefsen wir lieber das ὡς sei aus den umgebenden Silben zusammengewachsen, und das wahre sei εἶναι ὂν σὺ λέγεις. Das αὐτοὺς bezieht sich auf das vorige φιλοσόφους; aber τέχναι statt δημιουργοὶ ist eine harte Abweichung. — Bald darauf hat Mudge sehr richtig ἔχωσι, μηδ᾽ ἢ verbessert statt ἔχουσι μὴ δή. — Wie nun Sokrates hier nichts anderes sagt als wovon sein Gegner selbst ausgegangen war, und wie plump und unvorbereitet nun das folgende hereinbricht vom Bändigen, das sieht Jeder. Denn weder das Gespräch hat darauf geführt, noch kommt es auf das Bändigen eigentlich an. Auch ist in der folgenden Stelle das Schwanken zwischen βελτίους und βελτίστους nicht zu ertragen, und die Uebersezung hat überall das richtige βελτίους wieder gegeben, was auch nach Forster Bas. 2. beidemal hat.

S. 286. Z. 4. die dies mit Einem kann. Dies ist hier von gar keinem Einflufs, und gewifs zunächst aus dem Alc. I. herübergenommen. Und wie abgeschmakt, da er schon bei den Menschen angekommen, kehrt er nun noch einmal zu den Pferden zurük! — Bald darauf „Wenn also ein Pferd" hat die Uebersezung um Verzeihung zu bitten dafs sie die Lächerlichkeit ἵππος ὢν nicht ausgedrükt hat.

ZUM ALKIBIADES.

Seite 300. Z. 9. dämonisches Hindernifs. Jedermann denkt hier an die bekannte Stimme die immer nur warnt; allein in der Folge sagt Sokrates, der Gott habe ihm nicht eher zugelassen mit ihm zu reden, und beides wird im Platon schwerlich irgendwo verwechselt, da unter dem Gott eigentlich immer Apollon zu verstehen ist, in dessen Dienst Sokrates zu sein versicherte. Uebrigens scheint gewifs auch sehr unplatonisch Sokrates hier im voraus hinzuweisen auf das was er hernach 105. d. und 124. c. sagt.

Ebend. Z. 5. v. u. Die Gründe aber. Die Uebersezung konnte nicht bemerklich machen, dafs hier eine gewöhnliche Platonische Redensart in einer ganz ungewöhnlichen Bedeutung vorkommt. Wer kennt nicht λόγον διελθεῖν, aber immer heifst es nur einen Saz, ein Thema ausführen, dagegen τὸν λόγον ᾧ ὑπερπεφρόνηκας διελθεῖν keinem als platonisch munden wird.

S. 301. Z. 1. vom Leibe anfangend. Auch dies ist ein schlechter Gebrauch einer platonischen Redensart. Denn für die folgende Auseinandersezung wären zu den Gütern der Seele das andere Ende gewesen die äufseren Güter.

S. 302. Z. 6. dafs ich also. Die Uebersezung hat hier dem sehr hart auffallenden Mangel an Verbindung nachgeholfen, damit der deutsche Leser doch nicht alle Sünden büfsen müsse. Nach διανοοῦμαι müfste, wie wol überhaupt die ganze Stelle von εἴπερ an höchst

unnüz überhängt, wenigstens stärker interpungirt sein, und hernach gelesen werden ὡς ἀκουσομένῳ οὖν. Allein auch diese Redensart paſst nach Platons Sprachgebrauch nicht in den Mund des Sokrates, sondern in den des Alkibiades als Bitte und Einladung. Und wie unnüz wird nun noch weiter vorgeredet, ehe es zur Sache kommt! und wie schlecht steht auch das λεκτέον ἂν εἴη da! Aber mit Recht war der Verfasser in Verlegenheit den Sokrates eine so lange Rede ankündigen zu lassen, zumal da er gleich darauf 106. a. förmlich gegen einen λόγος μακρὸς protestirt.

Ebend. Z. 10. v. u. wenn dir einer der Götter sagte. Vergleicht man diese Stelle mit der sehr ähnlichen im zweiten Alkibiades 141. a. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 374., so möchte man fast sagen der erste habe aus dem zweiten geschöpft. Denn dort ist die Anrede des Gottes durch die Umstände natürlich herbeigeführt und auch das Anerbieten mäſsiger. Es ist zu toll dem Alkibiades, ehe er noch überhaupt an politischen Dingen Theil genommen hat, solche Entwürfe und Wünsche unterzulegen.

S. 304. Z. 2. daſs ich es vor Allen werth bin. Der Uebersezer ist in Verlegenheit mit diesem παντὸς μᾶλλον das hier sehr schief steht, und möchte am liebsten das μᾶλλον löschen um die offenbar gesuchte Uebereinstimmung mit den vorhergehenden Worten ὅτι αὐτῇ παντὸς ἄξιος εἶ wieder herzustellen.

Ebend. Z. 8. v. u. wenn du mir nur ein weniges. Sehr geziert steht hier diese Platonische Redensart. Es verstand sich schon von selbst, nachdem Sokrates die Rede von sich gewiesen, daſs die Sache nur durch Gespräch zu machen war.

S. 305. Z. 12. worüber gedenken doch. Nemlich man muſs offenbar nicht lesen περί τινος, sondern περὶ τίνος, und die Uebersezung wuſste die so gestellte Frage hier nicht anders auszudrükken.

Ebend. Z. 10. v. u. ohne dafs du es weder lernen. Es sei hier ein für allemal bemerkt, dafs unser Verfasser die dem Platon gewöhnliche Umkehrung der Glieder, vermöge deren er hier hätte schreiben müssen „ohne dafs du es weder selbst suchen noch lernen „wolltest" immer vernachläfsigt.

S. 306. Z. 9. dafs du so. Offenbar nemlich mufs man zu ἐξιὼν noch einmal hinzu denken ἐμὲ λέληθας so hart es auch ist. Ueber die rasende Uebertreibung lohnt es nicht erst etwas zu sagen.

Ebend. Z. 21. Aber über das Fechten. Sie berathschlagten nur eben so wenig über die Buchstaben und über das Leierspiel, und diese Ungleichförmigkeit ist gewifs nicht Platonisch, zumal sie ohne die Beispiele zu ändern sich so leicht heben liefs.

S. 307. Z. 21. Meinst du die des Schiffbaues. Von dieser Stelle gilt ganz dasselbe. Platon würde geschrieben haben „ Aber du Guter jenes sind ja auch ihre „Angelegenheiten was wir eben genannt haben, das „Bauen und das Befragen der Wahrsager. Was für An„gelegenheiten also meinst du? etwa mehr die des „Schiffbaues?"

Ebend. Z. 2. v. u. und auf welche Weise. Platon, welchem ja hier vorzüglich der Unterschied würde vorgeschwebt haben zwischen dem was für den Staatsmann gehört und was für den Feldherrn, hätte dieses καὶ τίνα τρόπον; wol nicht hinzugesezt. Aber unser Verfasser hat es nicht verstanden diese Jdee, dafs die Staatskunst die andern Künste beherrscht, festzuhalten; sondern er geht ganz einfach immer nur auf die Beschämung des Gegners aus. Das ἀκροχειρίζεσθαι was sonst beim Platon nicht vorkommt, ist auch ein ganz unnüzes Auskramen gymnastischer Gelehrsamkeit; ein populäreres Beispiel hätte weit besser dasselbe ausgerichtet.

S. 309. Z. 3. Ich verstehe nicht. Dafs Alkibiades nicht gleich das musikalische findet zu dem gym-

nastischen, ja auch nachdem ihm Singen Tanzen und Spielen vorgehalten wird die Kunst noch nicht zu nennen weiſs, ist so abgeschmakt, daſs diese Stelle allein eigentlich schon hinreicht, um zu beweisen, daſs Platon nicht der Verfasser unseres Gespräches sein kann. Die kinderleichte Sache ist ganz in derselben Form behandelt wie Platon schwierige Begriffe zu behandeln pflegt, und man sollte sich wenigstens einbilden, wenn man dies liest, er habe diesen Gebrauch von μουσικὸν erst erfunden. Und nun bedenke man noch, daſs es ein ganz müſsiges Beispiel ist was so ekelhaft in die Länge gezerrt wird.

S. 310. Z. 8. Aber ich weiſs wirklich nicht wie. Eben so leicht wäre es nun hier gewesen πολιτικώτερον zu sagen. Allein unser Sokrates führt nicht einmal hierauf, sondern springt ab auf das δίκαιον. Wollte er aber nicht die Staatskunst und das Staatskunstmäſsige erzwingen, so waren auch seine Beispiele von Gymnastik und Musik ganz vergeblich. Sollte man hier nicht glauben es sei dem Verfasser der Zusammenhang dessen was er vor sich fand ausgegangen?

S. 311. Z. 1. Meinst du unter dem so. Alkibiades wird immer klug man weiſs nicht woher, wenn Sokrates seine Dummheit nicht zu behandeln weiſs, und dumm wenn dies dem Sokrates zn einer schlechten dialektischen Diatribe Veranlassung giebt. Doch dieser Wechsel ist zu häufig um noch öfter angemerkt zu werden. Bei den Gesinnungen aber, die Alkibiades gleich darauf äuſsert, ist nicht abzusehn wie er auf das Gerechte rathen kann, er müſste es denn nur in Sokrates Seele thun, und dann hätte er es bespöttelt. Er giebt aber sogar zu, daſs das Gerechte das politisch bessere sei; offenbar weil an diesem es dem Sokrates am leichtesten werden muſste, zu zeigen daſs er es weder gelernt hatte noch erfunden. Uebrigens liest die Uebersezung mit Wolf Ἢ τὸ ὧδε statt Εἰ τὸ ὧδε.

Ebend. Z. 12. v. u. Offenbar ja eben dieses. Nemlich wie gewöhnlich geht bei einer solchen

Doppelfrage die Antwort auf die erste, weil die zweite nur als Zusaz angesehn wird, und es ist nicht nöthig οὐ φαίνεταί γε zu lesen, weil die Frageformel Ἄλλο τι ἤ ihren negativen Charakter ganz verloren hat.

Ebend. Z. 11. v. u. Wie nun. Platon schreibt in diesem Sinne, wenn er eine Folgerung einleitet, immer πῶς οὖν; Das einfache Πῶς braucht er nur wo er über die vorige Antwort sich verwundernd sie berichtigen will.

S. 312. Z. 17. Kannst du mir — — angeben. ἔχεις εἰπεῖν ist eine Lieblingsformel unseres Schriftstellers; sie hat auch einen ganz eristischen Charakter.

Ebend. Z. 23. unsere Gespräche nicht vergeblich führen. Kaum nimmt sich dies so fremd aus wie in der Urschrift das ganz unplatonische ἵνα μὴ μάτην οἱ διάλογοι γίγνωνται. Denn es läſst sich nicht vergleichen mit Protag. 336. b. τίς ὁ τρόπος ἔσαι τῶν διαλόγων;

S. 313. Z. 8. Meinst du. Der Saz ist etwas verschoben, aber wenn man nur τότε λέγεις liest kann man ihn noch ins Grade bringen.

S. 314. Z. 16. Also des geringfügigen. So schlechte Dialektik pflegt Sokrates nicht zu gebrauchen. Denn welche Voraussezung, daſs wer etwas groſses versteht auch alles geringere von ganz anderer Art verstehen müsse! Mit welchem Uebermuth müſste Alkibiades dies abgewiesen haben, wenn er hier nicht seiner Natur ganz untreu wäre!

Ebend. Z. 10. v. u. und man kann ihre Lehre rühmen. Diese in unserm Text ganz verdorbene Stelle wird in des Proklos Commentar zu unserm Gespräch so angeführt: καὶ ἐπαινοῖτ' ἂν αὐτῶν ἡ διδασκαλία.

S. 315. Z. 10. scheinen dir die Leute. Auch dies ist eine verfängliche Umkehrung, denn aus dem Einigsein folgt nicht das Wissen; ungerechnet noch, dafs Sokrates ungerügt die dürftige Ansicht durchgehn läfst, dies heifse die Sprache verstehen.

S. 316. Z. 1. v. u. und auch vom Homeros. Auserlesen platt mufs es jeder finden, wie hier erst Homeros angeführt wird und hernach noch die Geschichte um die gemeinste Sache, für die es gar keiner Beispiele bedurfte.

S. 317. Z. 2. v. u. Siehst du. Recht bei den Haaren wird dies herbeigezogen, und ohne alle mimische oder ironische Virtuosität unbeholfen und langweilig ausgeführt, eines der schlechtesten und des Platon unwürdigsten Stükke im ganzen Gespräch.

S. 318. Z. 12. v. u. wieviel und was für. Man scheint lesen zu müssen πόσα καὶ ποῖα. Ficin drükt das πόσα allein aus, unser Text hat ποῖα allein, aber schon mit dem καὶ voran.

S. 319. Z. 14. das vom Euripides. Aus dem Hippolytos v. 352. Und wie herrlich ist wieder des Alkibiades Antwort mit dem μέντοι. — Im gleich folgenden wird man wenigstens etwas verbessern, wenn man ἐπιχειρῶν liest statt ἐπιχειρεῖν.

S. 320. Z. 10. Was du nun anstellst. Die folgende Stelle klingt unstreitig sehr platonisch; aber Alkibiades hatte es doch offenbar nicht so schlimm gemeint, und Sokrates kann auch wol nur gegen diesen Alkibiades seiner Sache so gewifs sein, dafs er auch von dem Nüzlichen die Zeit, wo er es nicht zu verstehen geglaubt, nicht werde angeben können. Uebrigens mufs man hier mit Wolf lesen ὁπόθεν μαθὼν αὖ τὰ συμφέροντα ἐπίςασαι. Dann stellt auch ganz willkührlich und auf eine dem Platon ganz fremde Weise Sokrates die Frage auf die Einerleiheit und Verschiedenheit des Gerechten und Nüzlichen. Wenn oben, wie sich gebührt hätte, wäre gezeigt worden, es müsse bei den Rath-

schlägen

schlägen gesehn werden auf das staatsklügere, und Sokrates dann zwar versucht hätte dies auf das Gerechte zurükzuführen, Alkibiades aber seiner Natur gemäſs statt dessen gleich das Nüzlichere an die Stelle gesezt hätte; dann hätte Sokrates sehr natürlich fragen gekonnt, Wie doch du Guter? ist denn dies beides nicht einerlei? So würden wir viel dazwischen liegendes langweiliges und auch hier wiederum den schroffen unbeholfenen Uebergang erspart haben.

S. 321. Z. 6. alles überzeugend. Nemlich hier muſs es offenbar heiſsen ἓν ἕκαστον, und der zweite Akkusativ ist ausgelassen; sonst kommt der Gegensaz zwischen ἕνα κατὰ μόνας und ξυμπόλλους nicht heraus. — Wunderbar ist es gewiſs, daſs in der folgenden Diatribe auch keine leise Hinweisung vorkommt auf den Unterschied zwischen Dialektik und Rhetorik. Nur dadurch hätte das Ganze einigen Werth bekommen.

Ebend. Z. 6 v. u. von demselben überzeugt. Man muſs wol lesen ταυτὰ, nicht ταῦτα.

S. 322. Z. 10. sondern sprich du allein. Dieser Widerwille gegen das Antworten ist hier, nachdem sich Alkibiades schon mit der gröſsten Geduld auf das schlechteste hat behandeln lassen, ganz ohne Ursach. Auch läſst ihn Platon sehr richtig sonst erst da hervortreten, wo die Unterredner merken, daſs sie mit ihren Behauptungen auf Widerspruch geführt werden. Dafür läſst er aber auch gutwillig nach: sein καὶ γὰρ οὐδὲν οἶμαι βλαβήσεσθαι und Sokrates μαντικὸς γὰρ εἶ nehmen sich beide gleich albern aus.

S. 323. Z. 12. v. u. Nicht also in derselben Beziehung. Man bemerke nur, daſs wie gut diese Auseinandersezung sonst sein mag, sie doch hier nicht viel taugt. Denn Alkibiades müſste sagen, wenn nun in anderer Beziehung zwar, aber doch in einer und derselben Handlung das Gerechte und sonach Vortheilhafte verbunden sein kann mit dem Verderblichen, so ist eben

Sache des Staatsmann, nicht dem Gerechten allein zu folgen, sondern das vortheilhafte desselben abzuwiegen gegen das der Handlung zufällig anhangende verderbliche.

S. 324. Z. 7. v. u. Vollbringung des üblen. Sollte der Platonische Sokrates wol der wörtlichen Uebereinstimmung zu Liebe so einfach das Sterben eine κακοῦ πρᾶξις genannt haben, ohne wenigstens ein Paar Worte daran zu wenden, daſs ihm der Tod nicht so schlechthin ein Uebel sei? Allein unser Verfasser geht nur auf Beschämung aus. Das folgende vom εὖ πράττειν ist auch für den Zwek ganz müſsig.

S. 326. Z. 4. v. u. Gar nicht. Zu fürchterlich unwissend ist doch dieser Alkibiades, daſs er nicht einmal die Unwissenheit kennt. Und nun gar die hyperbolische Demuth in dem δέδοικα μέν!

S. 327. Z. 19. auch immer so. Die Uebersezung glaubt nemlich, statt καὶ ἔχει lesen zu müssen καὶ ἀεὶ ἔχει. Dies ist nothwendig, weil nun die beiden Fälle sollen unterschieden werden, wenn man um das Nichtwissen weiſs, und wenn man nicht darum weiſs. Aber auch diesen Unterschied darf Alkibiades nicht fassen, damit Sokrates noch ein Paar abgedroschene Beispiele anbringen kann. Und wie langweilig und leer ist hier die Ausführung, mit dem Charmides verglichen!

S. 329. Z. 17. Bei weitem. πολύ γε muſs man wol lesen statt πολλή γε.

S. 330. Z. 5. Von diesem sagt man ja auch. Dies Stük ist wieder recht gewaltsam herbeigezogen. Und wie ist Perikles behandelt? Erst wird er ausgenommen ohne allen Schein von Ironie, und dann wird ihm alles abgesprochen. Aehnliches ganz anders im Protagoras Gorgias und Menon. Und wie bricht es hernach hier mit dem Εἶεν ab, so daſs es offenbar ganz unnüz eingeschoben ist. — Der Scholiast bezeichnet den Pythokleides auch als Musiker, und den Damon aus seiner Schule, aber als den vierten abwärts. Wie ungeschikt

kommen aber die Musiker hieher, wo nur von der Staatskunst die Rede ist?

S. 331. Z. 1. Was redest du. Ich lese τί δ' αὖ Κλεινίαν λέγεις, lieber als τί δ' ἂν αὖ Κλεινίαν λέγοις, was zu genau mit dem vorigen übereinstimmt.

S. 332. Z. 1. Denn das weiſs ich ja doch. Wie brüstet sich nun Alkibiades wieder, nachdem er nur eben die gröſste Einfalt bewiesen hat und die jämmerlichste Demuth.

Ebend. Z. 8. um dich. Schon Ficin drükt das τοῦ nicht aus, sondern scheint richtig gelesen zu haben ὑπέρ τε σοῦ. — Bald darauf ist οἰόμενον μεγαλόφρονα εἶναι ein gar schlechter und wol nicht Platonischer Ausdruk.

Ebend. Z. 13. v. u. über die du ja. ὧν δή που offenbar, nicht ὧν δεῖ που. So auch gleich darauf ist ὥστε μὴ συναντανταγωνίζεσθαι gewiſs falsch, und man muſs lesen ὥστε μὴ σοὶ ἀνταγωνίζεσθαι, nur so kommt der Gegensaz recht heraus.

Ebend. Z. 5. v. u. deiner ganz unwürdig. Ficin übersezt frageweise, als ob da stände πάνυ ἆρα, was aber nicht angeht. Ironisch ist es auch nicht zu nehmen, denn die Ironie plumpt erst mit dem Οὐκ ὦ 'γαθὲ herein. Daher blieb nichts anderes übrig, als zu lesen Πάνυ ἄρα σου ἀνάξιον, so wie bald darauf mit Heindorf ὅπῃ τε statt ὁπότε. — Doch was soll man einen Schriftsteller verbessern, der nun wieder den Alkibiades nicht einmal die Feinde von Athen kennen läſst!

S. 333. Z. 21. Auf diese. Der Uebersezer bekennt, daſs die Art wie das folgende gestellt ist ihn ungewiſs macht, ob hier noch Meidias und seines Gleichen oder die Könige gemeint sind. Denn wenn jene: so gäbe es denn wirklich nichts zu lernen und zu üben. Ficin drükt eine Frage aus, von der aber unser Text keine Spur enthält. So springt gleich nach einer sehr platonischen Stelle wieder die Ungeschiktheit des Schriftstellers desto

härter hervor. — Gleich darauf lese ich τὸν Περσῶν, eben wie vorher auch zu Λακεδαιμονίων der Artikel fehlt. Und etwas weiter hin möchte man εἰ καὶ δεινοὺς lesen statt καὶ εἰ δεινούς.

S. 334. Z. 3. v. u. Und auch das meinige. Dies ist hier, wo nur von der natürlichen Abstammung die Rede sein kann, ganz ungeschikt angebracht.

S. 335. Z. 19. Der König der Perser aber. Die lächerliche Art, wie hier alles zum Preise der Perser gedreht wird, auch die Eunuchen, hielte man gern für Spott über den Xenophon, wenn der Verfasser nur ein wenig zu Hülfe käme und nicht so gar ehrlich aussähe.

S. 336. Z. 7. die Lehrer der Reitkunst. Die Uebers. mufste sich hier eine verbessernde Freiheit nehmen; gewifs aber ist ἵππων διδάσκαλοι, wenn es sich auch rechtfertigen läfst, doch kein Platonischer Ausdruk.

Ebend. Z. 25. weil wenn er sich. Nach Wolf, welcher gelehrt hat ἄτ᾽, ἂν δείσῃ zu lesen. Aber müfste man nicht auch schon παρασκευάζει lesen statt παρασκευάζων?

Ebend. Z. 8. v. u. Ich könnte dir auch. Dies hätte doch wol jeder nicht ganz ungeschikte Schriftsteller vor den leztvorhergehenden Saz gestellt. — Im folgenden ist es lächerlich genug, dafs auch die Erzeugung unter das gezählt wird, warum sich der Liebhaber denn doch wol kümmert.

S. 337. Z. 14. als ein Kind vorkommen. Wer sich erinnert an Protagoras P. 342. e., dem wird dies nur als eine verfehlte Nachahmung erscheinen. —

Ebend. Z. 4. v. u. wie in der Aesopischen Fabel. Kühner die Urschrift κατὰ τὸν μῦθον ὃν ἡ ἀλώπηξ. Aber konnte wol der Reichthum der Lakedämonier auf diese Art gerühmt werden zu der Zeit, als die Athener Herren der See waren und sich alle Inseln zinsbar hielten?

S. 338. Z. 5. und unter ihnen wiederum. Statt καὶ αὐτῶν ἐκείνων mufs man offenbar lesen καὶ αὖ τῶν ἐκεῖ.

Ebend. Z. 5. v. u. sie würde sagen. Dafs hier die Perserin redend eingeführt wird, scheint keinen andern Grund zu haben, als damit doch auch eine Probe da wäre von einem eingeschachtelten Gespräch. Nie aber sind diese beim Platon so rein müfsig. Und wie stimmt es zu jener Lobrede, dafs sie den Griechen schönes sagt über ihre Weisheit.

S. 340. Z. 3. Denn ich sage das nicht etwa. Wie ungeschikt fällt nun Sokrates aus seiner zudringlichen Anmafsung in die gewohnte Bescheidenheit zurük, ohne sich auch nur im mindesten darüber zu erklären.

Ebend. Z. 25. Wir müssen nicht verzweifeln. Fast möchte man! Denn nun fängt alles wieder von vorn an, die Frage nach dem Gegenstande des Bestrebens, die Demonstration, dafs etwas zugleich gut und schlecht ist, das Suchen nach der Staatskunst. — Kurz vor dieser Stelle fällt auch ἡ ἐπιφάνεια so schlecht hin gesagt sehr auf als fremd. Und dann was für eine Jagd von leeren Phrasen hinter einander!

S. 341. Z. 21. worin jeder vernünftig ist. Hier hat die Uebersezung nicht verbessert, sondern den auffallendsten Ausdruk gewählt. Denn niemals hat wol Platon φρόνιμος so relativ gebraucht, und für solche Gegenstände. Aber unser Mann dachte, was mit ἀγαθὸς geht, ginge wol mit φρόνιμος auch.

S. 343. Z. 12. die mit einander. Diese Erklärung ist ganz dieselbe, die Alkibiades schon vorher gab. Warum beruhigte sich also Sokrates nicht gleich dabei? Nur um noch ein Paar leere Beispiele mehr anführen zu können. Und der armen πολιτικὴ ist es ordentlich verboten, in diesem Gespräch nicht namentlich heraus zu kommen. So mufs jezt wieder die εὐβουλία dazwischen treten; und dann kommt die alte Frage wie-

der, worauf bei dem Berathschlagen und Regieren zu sehen ist.

Ebend. Z. 3. v. u. Sondern doch auch. Aus unserm Text und dem Ficin hat die Uebersezung hier eine neue Anordnung der Personen gebildet.

S. 344. Z. 10. Wenn Gesundheit da ist. Es ist wol nicht erst nöthig, aufmerksam darauf zu machen, wie plump und ungeschikt diese Beispiele ausgeführt sind. Und hernach bei der Anwendung ist es auch sehr glüklich, dafs Alkibiades sich nicht die Freiheit nimmt zu sagen, Freundschaft sei freilich nicht Zwietracht, aber sie scheine ihm auch nicht ganz dasselbe wie Eintracht! Nun kann Sokrates uns wieder mit einigen leeren Fragen peinigen.

S. 345. Z. 21. Ich meine es ist. Unser Text ist offenbar verdorben, und so hart es ist, weifs ich nicht anders als mit Ficin zu lesen φιλίαν τε εἶναι

S. 346. Z. 5. nach deiner Rede. Wenn die Antworten so in den Mund gelegt werden, steht es schlecht um die Behauptung dafs der Antwortende behauptet. Aber Platonisch ist diese Art zu katechesiren auch nicht recht. Auch diese Fragen über die Freundschaft werden übrigens gar nicht dazu gebraucht, wohin sie doch unmittelbar führen, dafs nur ein Gemeinschaftliches das Band der Freundschaft sein kann, sondern wieder nur eristisch. So war es denn leicht, das von dem „das seinige verrichten" aus dem Charmides in etwas veränderter Beziehung herüber zu nehmen.

Ebend. Z. 21. Also werden auch. Man lese Οὐδ' εὖ ἄρα.

Ebend. Z. 5. v. u. Wenn Eintracht da ist. Dieser verderbten Stelle war dadurch sehr leicht zu helfen, dafs man statt des Fragezeichens hinter ἐγγίγνεται ein Kolon sezt, und dann ᾗ liest, statt ἤ. Die Worte ὁμονοίας — ἐγγίγνεται wiederholen dann den gemeinschaftlich zugestandenen Saz.

S. 347. Z. 8. v. u. beantworten. Nachdem nun Alkibiades zum zweiten Mal einsieht wie schlecht es um ihn steht und es recht ernstlich meint mit der Besserung, kommt diese Antwort sehr albern heraus. Konnte er nicht gleich sagen Sorgfalt auf sich wenden?

S. 348. Z. 5. Etwa wenn er. Gar nicht durch das Gespräch herbeigeführt oder sonst vorbereitet tritt dieser Unterschied unbeholfen herein ganz unplatonisch.

S. 349. Z. 8. durch die Gymnastik. Wenn die gehäuften Beispiele einen Zwek haben sollen, so ist es der, zu zeigen, daſs die Kunst die ein jedes Ding selbst besorgt nur Eine ist, die aber sein Angehöriges, viele sind. So stehn sie unnüz hier.

Ebend. Z. 21. jedes selbst. αὐτοῦ ἑκάστου lese ich mit Ficin. Sonst ist das folgende nicht einmal Anwendung eines Allgemeinen auf ein besonderes, sondern die reinste Wiederholung. Und doch bliebe es immer seltsam, daſs αὐτοῦ ἑκάστου sollte statt ἡμῶν αὐτῶν gesezt sein. — Bald darauf ἦ τις statt ἤ τις.

S. 350. Z. 15. Ist das nun wol. Von dieser gar nicht unbedeutenden Frage geht Sokrates gleich wieder ab, und erklärt sie gleichsam für ungefragt, was durchaus nicht Platonisch ist.

Ebend. Z. 7. v. u. Das Selbst selbst. Der Ausdruk αὐτὸ τὸ αὐτό, denn so und nicht in ein Wort muſs man ihn wol schreiben, ist grammatisch schwierig, weil τὸ αὐτὸ immer Dasselbe heiſst, hier aber müſste es das Selbst heiſsen, richtiger wäre daher gewiſs wie hernach ὁ αὐτοάνθρωπος, so auch hier τὸ αὐτοαυτὸ, dieses nach der Analogie von ὁ κύκλος αὐτὸς so wie der Ausdruk unsers Textes nach der Analogie von αὐτὸς ὁ κύκλος ist. Dieser Ausdruk ist es nun vornemlich dem das Gespräch sein Ansehn von Tiefsinn verdankt. Nach der Analogie des platonischen Sprachgebrauchs muſs er die Idee der Selbstheit andeuten im Gegensaz irgend eines einzelnen Selbst, (man vergleiche

130. d.) und dies ist allerdings ein tiefsinniger Gedanke, der zunächst auf die Weltseele führt, und wohin man weiter will. Allein steht wohl mehr als der Ausdruk hier, und ist der Gegenstand selbst auch nur irgend berührt? Was wirklich ausgeführt wird, daſs nemlich der Mensch selbst die Seele ist, konnte gerade so ausgeführt werden, ohne daſs das Selbstselbst auch nur erwähnt worden wäre. Dies nun muſs Jeder für ein dem Platon nicht zuzuschreibendes schriftstellerisches Verfahren halten. Platon deutet freilich Manches auch nur an, aber dann geschieht es auf eine andere Weise. Weder fällt er so plözlich damit herein wie dieser hiemit, noch weniger aber würde er sagen, wenn wir das nun nicht gefunden haben, können wir auch das andere nicht finden, und dann doch das andere finden ohne das erste. Man sehe hier die unmittelbar folgenden Worte und unten S. 353. am Ende u. S. 354. Und nie würde sich so an die tiefsinnigste Andeutung die gemeinste und breiteste Art der Ausführung dicht andrängen.

S. 351. Z. 21. Nun ist doch wol. Platon hätte sich hier gewiſs streng an das Beispiel gehalten, und gesagt Nun ist doch wol der Schuster als der Gebrauchende etwas anderes, und das Messer als das Gebrauchte auch etwas anderes. So aber ist eines von beiden überflüssig, entweder das Beispiel oder diese Frage die noch dazu zwischen beide Beispiele tritt.

S. 352. Z. 11. v. u. Gebraucht ihn wohl. Obgleich Alkibiades gesagt hat, er wisse was das die Seele gebrauchende ist, so traut doch Sokrates nicht, sondern unterbricht ihn schnell, um es ihm in den Mund zu legen.

S. 353. Z. 2. oder das beiderlei. Ficin scheint gelesen zu haben ἢ καὶ ἐξ ἀμφοτέρων τὸ ὅλον τοῦτο und das wäre auch nicht übel um das Wort ξυναμφότερον dadurch erst einzuleiten, welches ich wol besser übersezt wünschte. Uebrigens ist die ganze folgende Schluſsreihe nicht sehr schlieſsend, und läſst aus den

Augen was im Platon öfters vorkommt, dafs in dem Zusammengesezten wol sein kann was in den einzelnen Elementen nicht ist, also auch hier das Herrschen.

S. 354. Z. 7. Jezt aber. Die Uebersezung liest nemlich νῦν δὲ ἀντὶ αὐτοῦ τοῦ αὐτοῦ, wie auch offenbar Ficin schon gelesen hat. — Leichter ergänzt sich hier das richtigere ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ αὐτοῦ.

Ebend. Z. 8. v. u. etwas von seinem Leibe. Aus Stobäos mufs man σώματός τι lesen, das τῶν aber löschen, so dafs es heifst einen Theil des Leibes, weil sonst eine von den vorher angedeuteten Abstufungen verloren geht.

S. 355. Z. 10. Wenn also die Besonnenheit. Dieses ganze Abspringen auf eine Erklärung der σωφροσύνη aus dem Charmides kommt wie hereinsgechneit, und schikt sich offenbar besser für einen der auf den Charmides wie auf ein fremdes Werk hinsieht. Doch es folgt jezt mehr solches zwekloses Abspringen und Umherschweifen, nur um noch nicht zu enden wie es scheint.

Ebend. Z. 5. v. u. Wer aber in dich. Die Antwort mufs wol jeden bestimmen, wie die Uebersezung thut, dem Ficin zu folgen in der Interpunktion. Wie breit und unangenehm kommt übrigens dies hier wieder von der Liebe!

S. 357. Z. 1. des grofsmüthigen. Aus Ilias II, 547. Δῆμος Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος. Uebrigens ist dies eine von den wenigen sehr platonischen Stellen. Nur die Art wie sie einschreitet ist dies auch nicht, sondern wol zu willkührlich. — Kurz darauf würde auch Platon schwerlich für das die Seele und die menschliche Natur überhaupt kennen lernen, wovon hernach doch allein die Rede ist, den Ausdruk γυμνάζεσθαι gebraucht haben.

Ebend. Z. 12. versuche nun auch. Schwerlich möchte es irgendwo im Platon vorkommen, dafs ein Mitunterredner zumal dieser Art den Sokrates in

diesen Ausdrükken auffordert. Eine Stelle im Philebos P. 51. d. Uebers. S. 213. Z. 21. verbitten wir aber, wo Protarchos auf eine Frage des Sokrates erwiedert „ich versuche nach Kräften zu folgen" und dann hinzufügt „versuche du aber auch dich noch deutlicher zu machen". Der Fall ist offenbar ein ganz anderer. — Bald darauf muſs man statt *αὐτὰ* lesen *αὐτό*.

S. 358. Z. 16. Ist aber nicht auch. So verstanden läſst sich unser gewöhnlicher Text beibehalten, und dies scheint dann besonders wenn man das *ᾧ ὁρᾷ* 133. a. vergleicht welches offenbar auf unsre Stelle zurük sieht besser als mit Ficin zu lesen *ἔνεςί τι τῶν τοιούτων*, wobei das *ᾧ ὁρῶμεν* ganz überflüssig anhängt. Uebrigens trifft diesen sonst schönen und wol recht platonischen Vergleich derselbe Vorwurf ungeschikt herbeigeführt worden zu sein: denn das Auge sieht sich ja im Spiegel vollkommen eben so gut als in einem andern Auge. So muſs man nicht die hinkende Seite des Bildes zur Schau stellen. Die Worte *ὃ δὴ καὶ κορυφὴν*, oder vielmehr *κόρην*, *καλοῦμεν* die da sehr ungelegen eingezwängt stehn hat die Uebersezung ausgelassen als wahrscheinlich eine Glosse zu *ὄψις*.

S. 359. Z. 13. Haben wir nun wol. Der Fortschritt wird hier auch einem fleiſsigen Leser des Platon nicht genügen. Daſs die Gottheit sich für die Selbstkenntniſs zur Vernunft im Menschen verhält wie der Spiegel zu dem fremden Auge, tritt gar nicht so klar hervor als es könnte und müſste. Wie schnell aber wird nun von der Sache selbst abgegangen um einige theils gar gemeine theils schiefe Folgerungen anzubringen.

Ebend. Z. 22. Das sich selbst kennen. Vor diese Worte gehörte die nirgends als im Stobäos erhaltene Stelle, welcher wir doch hier ihren Plaz gönnen müssen.

Sok. So wie nun die Spiegel deutlicher sind als das abspiegelnde im Auge und reiner und heller, ist nicht so auch Gott reiner und heller als jenes edelste in unserer Seele?

Alk. Das scheint ja wol, o Sokrates.

Sok. Schauen wir also auf Gott, so bedienen wir uns jenes vortreflichsten Spiegels, oder von den menschlichen Dingen auf die Tugend der Seele. Und so würden wir denn an besten uns selbst sehn, und erkennen.

Alk. Ja.

Viel verloren war nicht an ihr. Sie scheint eigentlich ein Versuch die unmittelbar vorhergehende Stelle die nicht recht klar herauskommt zu verbessern.

Ebend. Z. 2. v. u. wenn nicht einmal uns selbst. Schon Faber hat verbessert wie Ficin εἰ μηδ' ἡμᾶς. Uebrigens ist dieses Ganze im höchsten Grade sophistisch, und der Platonischen Art wie Philosophie und Staatskunst von andern Kenntnissen und Künsten unterschieden werden rein zuwieder, und ist doch gar nicht so gewendet daſs man etwa durch die Abgeschmaktheit der Folgerung auf die Nothwendigkeit des Unterschiedes zwischen ἐπιϛήμη und δόξα kommen soll.

S. 360. Z. 1. Und wenn nicht. Unser Text läſst das „nicht" aus, der Sinn erfordert es aber nothwendig und man liest wol am besten εἰ δ' ἄρα μή.

S. 361. Z. 8. Also sind. Dies steht auch hier ganz müſsig und offenbar nur um das folgende daran knüpfen zu können. Dies sind nun die Säze die im Gorgias wirklich ausgeführt sind, hier aber nur kahl und schlecht an einander gereiht stehn.

Ebend. Z. 22. Tugend mittheilen. Dies folgt weder noch ist es streng platonisch. Platon würde gleich gesagt haben, so muſst du dir vor allem Tugend anschaffen. So tritt auch etwas weiter unten das gottgefällig handeln ohne alle Nothwendigkeit ein, recht als ob nur auch dieser Ausdruk sollte angebracht werden.

S. 362. Z. 5. Und so werdet ihr. Sehr schlecht steht dies hier als Folgerung, da ja doch nicht nur um gerecht zu handeln, sondern auch schon früher, um erst zu wissen was gerecht ist, in das göttliche muſs geschaut

werden. Kaum kann man auch wol das „wie wir in dem vorigen sagten" als einen Beweis für die Aechtheit der Stelle im Stobäos anführen, da es recht gut nur auf das θεῖον gehn kann, und das λαμπρὸν erst hier dazu gesetzt sein.

Ebend. Z. 19. Und du bist. In dieser Antwort wird wol auch niemand den Stil des Platon erkennen. So ist auch das Sehen auf das ungöttliche und dunkle sehr hölzern, weil es ganz aus dem eigentlichen Sinne des Bildes herausgeht. — Auch das τυραννοῦντι δὲ, was die Uebersezung noch gemildert hat, ist ein Ausdruk, den Platon wol nicht von einem Kranken würde gebraucht haben, und der noch dazu nur eine müſsige Wiederholung ist.

S. 364. Z. 10. Wenn du willst. Recht erbärmlich ist noch diese Stelle zum guten Schluſs, und als ob der Verfaſser dabei mehr den Theages als den Theätetos im Auge gehabt hätte. Wer das weiter unten folgende vom Kranich schön und platonisch gesagt finden will, dem will ich es nicht miſsgönnen; auf den Alkibiades scheint es wenigstens keinen groſsen Eindruk gemacht zu haben, der will nur ja mit dem guten Versprechen Abschied nehmen.

ZUM MENEXENOS.

Seit Gottlebers Bemühungen ist unseres Wissens für dieses Gespräch nichts geschehen, und das wenige verdorbene im Text desselben scheint jener nicht alles geheilt zu haben.

S. 367. Z. 17. welche uns Thukydides. Allein wie ist es doch damit, daſs Plutarchos in seinem Le-

ben des Perikles dieser Standrede gar nicht erwähnt, stillschweigend also zu verstehen gebend, Thukydides habe sie dem Perikles nur untergelegt, dagegen aber dem Mann eine andere Standrede nachrühmt, welche er früher bei dem Samischen Kriege gehalten? Auch Dionysios sagt, seiner Meinung nach habe Platon hier den Thukydides nachgeahmt. Kann aber nicht Platon, wo er den Sokrates sagen läſst, Aspasia habe manches in jener Standrede, die sie dem Perikles gemacht, übergangene hier durchgeführt, jene frühere und ächtere im Sinne gehabt haben?

S. 371. Z. 6. 7. von einem Andern herrühre. Doch ist nicht zu übersehen, daſs schon Aristoteles Rhet. III, 14. S. 376. Bipont. aus dem Gespräch, welches die Rede umgiebt, unter der Formel Σωκράτης ἐν Ἐπιταφίῳ die Stelle anführt, daſs es leicht sey, Athener vor Athenern zu loben.

S. 372. Z. 13. euer Haus. Ohnstreitig derselbe Menexenos kommt im Lysis vor als Sohn des Päaniers Demophon, und Verwandter des Ktesippos. Was aber sein Haus dem Staate geleistet, darüber ist wol näheres nichts bekannt.

Ebend. Z. 1. 2. v. u. Archinos oder Dion. Wie hat nur Dionysios (T. II. P. 178. Ed. Sylb.) lediglich auf diese Worte nachsagen gekonnt, Platon selbst sage, er ahme in dieser Rede dem Archinos und Dion nach?

S. 374. Z. 7. v. u. Konnos. Dieser wird auch im Euthydemos vom Sokrates als sein Lehrer erwähnt; aber nicht in einer so schlechten Verbindung wie hier. Denn was hat der Lehrer auf der Kithare mit der Redekunst zu thun? Ein solcher war wol nicht ein Musiker von der Art, daſs er etwa der Rhythmen wegen könnte hieher gezogen werden. Auch dies trägt einen Skrupel bei zu dem Verdacht gegen dieses einfassende Gespräch; denn recht wie eine ungeschikt angebrachte Reminiscenz sieht es aus.

S. 375. Z. 1. von Antiphon dem Rhamnusier. Einen bestimmten Schüler des Antiphon hat hier Platon unstreitig im Sinne. Da nun Thukydides von den Alten als ein solcher angegeben wird, so gewinnt allerdings die Meinung Wahrscheinlichkeit, daſs oben unter der Perikleischen Rede die im Thukydides gemeint sei.

Ebend. Z. 7. Ich von mir selbst wol nichts. In welchem grellen Widerspruch steht nun dies mit dem, was Sokrates oben sagt, es müsse ihm leicht sein, seines Unterrichtes wegen eine solche Rede zu halten! Will man aber das eine für Ernst nehmen, und das andere für Ironie: so ist dieser Wechsel eben so schnell angelegt.

Ebend. Z. 22. wenn ich etwas vergaſs. Hier liest die Uebersezung wol mit Recht ὅτε statt ὅτι.

S. 377. Z. 22. Streit und Vergleich. Der Athene nemlich und des Poseidon Streit, den Kekrops schlichtete. Dionysios scheint, T. II. P. 180. Ed. Sylb., wo er diese Worte anführt, κρίσις nicht gelesen zu haben, sondern mit ἔρις zu schlieſsen. — Gleich darauf aber sagt er selbst gar ϛάσιν ἔριν τε καὶ κρίσιν, und so mag jenes wol nur ein Fehler der Abschreiber sein.

S. 379. Z. 1. die entgegengesezte schlechter. Schwerlich ist die gewöhnliche Leseart hier Platons Hand; sondern mit Hinsicht auf das, was uns Dionysios giebt, sollte man meinen, er habe entweder geschrieben καλὴ μὲν ἀγαθῶν, μὴ καλὴ δὲ κακῶν oder καὶ ἡ μὲν ἀγαθὴ ἀγαθῶν, ἡ δὲ ἐναντία κακῶν.

Ebend. Z. 13. mit dem guten Willen des Volkes. So verstehe ich hier εὐδοξίας, weil nemlich das Volk zu entscheiden hatte über den Ruf der Tugend und Einsicht nach Sokrates Darstellung, auch ganz einer gewöhnlichen Bedeutung des correspondirenden Zeitwortes gemäſs.

S. 380. Z. 21. Wollten wir nun unternehmen. Dieses scheint sehr bestimmt auf die epitaphische Rede des Lysias zu gehn, der viel schöne und gar poetische Worte macht über diese alten Geschichten. Nur

des

des Eumolpos erwähnt er nicht. Isokrates zieht auch diesen herbei; allein eine besondere Beziehung auf dessen Panegyrikos kann wol in der platonischen Rede nicht Statt finden.

S. 381. Z. 2. Man mufs sie aber betrachten. Hart bleibt diese Wendung immer γενόμενον λόγῳ ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ und wol ohne Beispiel. Allein des Stephanus Verbesserung wird wol Niemand Beifall geben, und auch Gottleber ist nicht zu hören, da nach ihm die Worte Δεῖ δὴ αὐτὴν ἰδεῖν ganz bedeutungslos überhängen. Ist also noch Hülfe nöthig, so ist sie nur von Handschriften zu erwarten, und die Uebersezung mufste sich an die Urschrift halten wie sie ist. Bedauern mufs man dafs Dionysios mit seinen Auszügen und seiner Kritik nicht bis an diese Stelle gekommen ist.

Ebend. Z. 5. v. u. Seine Kriegsmänner. Herodotos VI. 197. flg. weifs nichts von dieser Klopfjagd. Platon wiederholt sie Legg. III. 698. d. aber doch nur als eine Sage, die in Athen umherging, καί τινα λόγον ἀφῆκε, und ὁ δὲ λόγος εἴτε ἀληθὴς εἴτε ὅπῃ ἀφίκετο, und ohne so genaue Beschreibung.

S. 384. Z. 7. Nachdem aber der Friede geschlossen. Die Schlacht bei Tanagra fiel aber vor mehrere Jahre vor dem Kimonischen Frieden. Platon steht hier auf der Seite des Thukydides, welcher auch nur Ein Gefecht von Tanagra benennt, in welchem die Lakedämonier eher siegten, hernach aber doch da sie nur für die Sicherheit ihres Rükzuges gefochten hatten abzogen. Die gröfsere Schlacht unter Myronides dem Neffen des Kimon, nennt er die Schlacht ἐν Οἰνοφύτοις, dem Diodoros aber heifst auch diese Schlacht bei Tanagra, und nur noch eine Folge von dieser wenige Tage darauf ist ihm das Gefecht ἐν Οἰνοφύτοις. Da er hier ausdrüklich über die Mangelhaftigkeit der Geschichtschreiber klagt, sollte man ihm fast mehr trauen, wenn nicht dennoch dasselbe Gefecht der eine von Tanagra benannt hat, der andere von den Weinbergen, und Dio-

doros nur dadurch ist verleitet worden zwei aufzuführen. Man vergleiche Diod. XI. Pg. 61. 62. Edit. Rhodom. Plutarch. Cimon. Pg. 489. Thucyd. I, 107. u. 108. — Der Scholiast des Thukydides kann uns übrigens nicht wahrscheinlich machen, daſs Οἰνόφυτα der Name einer Stadt gewesen; vielmehr hieſs wol so eine vorzüglich dem Weinbau gewidmete Gegend.

S. 385. Z. 2. gaben sie zurük und schlossen Frieden. Eine abermals sehr untreue Erzählung um die Sache der Athener rhetorisch zu verschönern. Der Friede im zehnten Jahre des Peloponnesischen Krieges, der eigentlich gar nicht zur Ausführung kam, wird weil er rühmlich für die Athener war als das eigentliche Ende des Krieges angesehn, und um ihn noch als einen Erweis der Mäſsigung darzustellen an die Einnahme von Sphakteria angeknüpft, und der nachtheiligen Gefechte bei Delium und bei Amphipolis gar nicht erwähnt.

S. 385. Z. 6. v. u. Deren Feinde. Gottleber giebt sich das Ansehn, als verstände er diesen Saz recht gut, und wäre es ihm nur zu weitläuftig ihn zu erklären. Es scheint aber nicht so. Denn wenn von den beiden Sikelischen Parteien die Rede wäre, und also ὧν auf die Leontiner ginge und τῶν ἄλλων auf ihre Gegner: so wären ja der lezteren Freunde dieselben wie der ersteren Feinde, und die ganze Stelle hätte gar keinen Sinn. Der Uebersezer will auch nicht gewiſs behaupten sie zu verstehn. Nur sieht man ja offenbar daſs das ὧν auf den noch immer herrschenden Nominativ πολλοὶ μὲν ἀμφὶ Σικελίαν zurükgeht, worauf aber τῶν ἄλλων zu beziehn ist, das bleibt undeutlich. Vielleicht hat Platon schon die bald darauf erwähnte Seeschlacht bei den Arginusischen Inseln im Sinn, und will den Redner sagen lassen, in Sikelien hätten die Feinde der gebliebenen Athener mehr Mäſsigung bewiesen in Begrabung der Todten als hernach ihre eignen Feldherrn Beharrlichkeit, welche es unterlassen sie aus der See aufzufischen. — Uebrigens ist es wol merkwürdig, daſs aller siegreichen

Verrichtungen des Alkibiades, die zwischen diesen Begebenheiten liegen, kaum mit einem Worte gedacht wird.

S. 386. Z. 9. v. u. Denn unbesiegt. So wird nun der grofse Sieg des Lysandros die Eroberung von Athen und der schimpfliche Frieden verschwiegen. Man kann diesen Theil der Rede als ein Muster neuerer Kriegsberichte ansehn. So will auch die gerühmte Mäfsigung in dem Zuge nach Eleusis gegen die Partei der Dreifsig nicht recht stimmen mit der nur allzukurzen Erzählung des Xenophon H. G. II. 4. am Ende.

S. 388. Z. 8. v. u. nur Flüchtlinge und Freiwillige. Allerdings bezieht sich dies auf den Konon, aber die ganze Darstellung hat wieder denselben Charakter wie oben. Wie nun hier die Parier als Vorwand des Krieges gegen Lakedämon genannt werden mögen Andere erklären.

S. 389. Z. 7. v. u. dahin zurükgebracht. nemlich die Herrschaft zur See verloren zu haben, und die Gewalt über andere hellenische Städte. Was übrigens hier in Bezug auf den Antalkidischen Frieden den Athenern nachgerühmt wird, dafs sie ihn nicht beschworen hätten, findet sich auch sonst wol nirgends.

S. 391. Z. 19. den Besizer mehr ins Licht stellen. Lieber wäre die Uebersezung der kürzeren und schwierigern Leseart des Dionysios gefolgt „ *ἀλλ' ἀπρεπῆ καὶ ἐπιφανεστέραν ἔχοντα τὴν δειλίαν* " und lautete dann so „sondern ungünstig sind sie ihm und die Feigheit steht dabei nur in hellerem Lichte."

Ebend. Z. 6. v. u. und ihr siegen. So nach Dionysios. Sonst wäre auch die gemeine Leseart mit einer geringen Veränderung zu ertragen *καὶ ὑμεῖς νικῶντες εὖ παρασκευάσαισθε*, und ihr würdet euch wohl rüsten zum Siege.

S. 392. Z. 15. mufs man immer. Auch dies nach Dionysios. Eben so leicht aber kann man lesen *εἰ χρὴ, παραμυθεῖσθε* „unsern Vätern aber und

„Müttern, wenn es nöthig ist, sprechet Trost zu". Gleich darauf aber habe ich auch nach Dionysios II. Pg. 101. das χρὴ nach ὡς, welches Sylburg nur aus den Ausgaben des Platon ergänzt hatte weggelassen. Es fehlt gewifs besser als es steht. — Das folgende „nicht aber mit ihnen wehklagen" scheint sehr bestimmt gegen das Ende der Rede des Lysias gerichtet zu sein, der sich in rednerischen Klagen ergiefst.

S. 396. Z. 1. und aufserdem. Hier lese ich mit Heindorf καὶ πρός γε ἄλλην πολλήν.

ZUM HIPPIAS.

Die Heindorfische Bearbeitung in dem ersten Band seiner Platonischen Dialogen mit den Zugaben in der kleinen Schulausgabe liegt der Uebersezung überall zum Grunde, und hat nur weniges zu bemerken übrig gelassen.

S. 405. Z. 8. aller Staatsgeschäfte scheinen enthalten zu haben. Der Verfasser läfst hier offenbar den Sokrates etwas wissentlich falsches sagen, um den Hippias, wie er hier überall gezeigt wird, gleich von vorn herein darzustellen, dafs es ihm nemlich nicht um die Wahrheit zu thun ist, sondern er die offenbar falsche Angabe gelten läfst und ergreift, weil er sie zum Selbstlob wenden kann. Denn die Richtigkeit des Sazes läfst sich um so weniger vertheidigen, da ja offenbar nicht nur von den Genannten die Rede ist, sondern zuerst schon von den Sieben insgesammt, unter denen ja Solon, dann aber auch von allen Weisen zwischen Thales und Anaxagoras.

S. 408. Z. 12. v. u. Wollen wir es. Man mufs hier wol Ἦ lesen, nicht Ἢ, weil die Frage nur

auf das vorige zurükgeht, und nichts neues beigebracht wird.

S. 410. Z. 13. v. u. welche unternehmen. οἱ ἐπιχειροῦντες τιθέναι sind ganz gewiſs ganz dieselben, wie οἱ τιθέμενοι vorher; und der Unterschied zwischen der Versammlung, welche das Gesez sancirt, und den Einzelnen die es in Vorschlag bringen, ist hier nicht anwendbar. Sokrates sezt nur das ἐπιχειροῦντες hinein, weil er eben ein schlechtes Gesez, auch wenn es durchgegangen ist, nicht für ein Gesez will gelten lassen.

S. 412. Z. 2. von den Sternen. Diese Kenntnisse werden auch im Protagoras dem Hippias vorzüglich zugeschrieben, Th. I. Bd. I. S. 245-250. und so alles was hiernächst folgt. Nur seiner Mnemonik geschieht dort nicht Erwähnung, diese scheint aber von hier etwas ungeschikt in den kleineren Hippias eingewandert zu sein, wo übrigens die hier genannten Wissenschaften nur beiläufig vorkommen, und der Sophist dargestellt wird als der unbedeutendsten und unedelsten Geschiklichkeiten sich rühmend.

S. 413. Z. 17. Die Einkleidung aber — — ist so. Wenn in dem vorigen Platon einen ihm mehr als Hippias gleichzeitigen Vielwisser zu bespotten scheint, so hat er es hier offenbar auch wol mit gleichzeitigeren Miſsbräuchen der dialogischen Form zu thun, wie sie bei weniger gebildeten Sokratikern häufig mögen vorgekommen sein, welche blindlings die Personen wählten und dann auch vielleicht bald das Gespräch bequemer in lange Reden auflösten. Eine nähere Beziehung anzugeben, möchte aber wol schwerlich mehr gelingen.

S. 416. Z. 2. v. u. wenn eine schöne Jungfrau das Schöne ist. Der lezte Saz δι᾽ ὃ etc. erfordert schlechterdings τὸ καλὸν vor sich, wenn er überhaupt auch nur verständlich sein soll. Aber freilich hat Hippias vorher nur geantwortet παρθένος καλὴ καλόν, und so ist es wol möglich, daſs Sokrates mit Beibehal-

tung dieser Antwort den Zusaz macht, um die Sache in ihrer ganzen Verworrenheit zu zeigen. Wenigstens da dies offenbar sein Zwek ist, wollen wir nicht mit Sydenham das εἰ hinter ὅτι löschen. Will man aber, vorzüglich weil Hippias noch so gelassen und zuversichtlich antwortet, daſs Platon jenen Zwek erreicht habe, ohne im mindesten die Grammatik mit seufzen zu lassen: so müſste man mit einer in der That nur sehr geringen Veränderung glauben, daſs zwei Säze ihren Plaz vertauscht hätten, und Platon ohngefähr so geschrieben. Ταῦτα πάντα ἃ φὴς καλὰ, καλὰ ἂν εἴη, εἰ τί ἐςιν αὐτὸ τὸ καλὸν, δι' ὃ ταῦτ' ἂν εἴη καλά; Ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ, ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν ἐςι, ταῦτα ἂν εἴη καλά.

S. 417. Z. 13. der Gott selbst im Orakel. Man sehe bei Heindorf ein Orakel, worin ἵπποι Θρηΐκιαι vorkommen. Auch die Antwort des Hippias wird weit komischer wenn nicht gerade die Pferde aus Elis im Orakel genannt wären, nur daſs ihr dann irgend eine kleine Partikel zu fehlen scheint.

S. 438. Z. 19. schon lange schämt. Man kann dies für eine durch das vorige nicht begründete Beschuldigung halten, als ob sie schon lange darum herumgegangen wären und nur nicht gewagt hätten, das Schöne als das Angenehme zu beschreiben. Nur das schöne Mädchen neigt doch sehr nach dieser Seite, und hernach auch das brauchbare gewissermaſsen.

S. 441. Z. 6. v. u. anderes wiederum. Die Uebersezung ist hier Sydenhams Vermuthung gefolgt, weil der Zusammenhang schlechterdings grade dieses dem Sinne nach fodert. Den Worten nach aber können wir freilich wegen zu groſser Entfernung von den Zügen unseres Textes Platons Hand nicht darin erkennen, und nur Handschriften werden die rechte Hülfe leisten. Gerade darin, daſs hier auch der umgekehrte Fall angeführt wird, müssen die neuen Wunder liegen zu den kurz vorher schon angedeuteten, und um so weniger ist wahrscheinlich, daſs ein ursprüngliches Versehen der ersten Hand sollte den Plaz behauptet haben.

Staatliche Bibliothek Bamberg

S. 442. Z. 16. Aber niemals Sokrates. Dies ist gewiſs ein Vorwurf, der irgendwo der scharfen Dialektik des Platon ist gemacht worden, und die komische Kraft liegt gewiſs darin, daſs auch die Gelegenheit, bei der er gemacht wurde, hier ins Uebertriebene hinein parodirt wird. Vielleicht hat es auf irgend eine Weise gerade diesen schon anderwärts vorkommenden Saz betroffen, daſs in der Zusammensezung etwas sein könne was in den Elementen nicht ist. Gewiſs ist auch im Einzelnen in dieser ganzen Stelle viel Parodie zu suchen.

S. 447. Z. 7. jedes einzeln unbestimmbar. ἄῤῥητον ist eigentlich was sich in Zahlen nicht aussprechen läſst, also der Einheit incommensurabel ist, wie alle Wurzeln von Quadraten, welche zwischen die natürliche Quadratreihe fallen. Natürlich hat man dann unter dem „beide zusammen" nicht die Addition zu verstehen, sondern die Construction eines Rechteks. Denn wenn $\sqrt{2}$ und $\sqrt{8}$ die ἄῤῥητα sind, so ist nicht $\sqrt{2}+\sqrt{8}$ ein ῥητὸν, sondern $\sqrt{2}\times\sqrt{8}=\sqrt{(2\times 8)}$. Eben so nun wäre das συναμφότερον aus $\sqrt{5}$ und $\sqrt{3}$ $=\sqrt{(5\times 3)}$ immer wieder ein ἄῤῥητον.

S. 448. Z. 3. daſs dieses. Nemlich die Worte τὸ καλὸν hält die Uebersezung dem Zusammenhang gemäſs hier für unächt, und aus einer schlechten Randerklärung eingeschlichen. Denn da nicht das durch Gesicht und Gehör entstehen der Grund sein kann, warum die beiden Arten der Lust schön sind: so geht Sokrates darauf zurük, es müsse wenn die Annahme dennoch bestehen solle, in beiden etwas gemeinschaftliches und von aller andern Lust ihnen ausschlieſslich zukommendes sein weshalb sie schön sind. So daſs, wenn etwas da gestanden hat, es eher τὸ κοινὸν gewesen sein kann als τὸ καλόν. — Im folgenden ist es nun wirklich sophistisch, daſs die angegebenen Merkmale wieder in den Begriff des nüzlichen hineingespielt werden.

ZUM KLEITOPHON.

Seite 457. Z. 3. aus allen Kräften. κατὰ κράτος ist wol schwerlich ein platonischer Ausdruk.

Ebend. Z. 10. ihnen sagtest. Nach unserm gewöhnlichen Text bleibt der Saz ganz ungeschlossen. Aber schon Ficin will wol λέγοις gelesen haben statt λέγων. Etwas anders wird der Saz hernach 407. e. wieder aufgenommen καὶ ὁπόταν αὖ φῇς.

S. 459. Z. 8. Das heifst also. Etwas verdächtiges hat an dieser Stelle der Ausdruk Ἔστιν ἄρα. Denn darin, dafs dies möglich ist, kann diese Rede eigentlich nicht enden, aufser wenn der Saz, in welchem Fall er aber genauer angeknüpft sein müfste an das vorige, nur eine mildernde Erklärung von δοῦλος sein sollte.

S. 461. Z. 8. wie auch jener. Ungern ist ἐκείνους hier zu leiden, denn es mufs billig auf die vorhin genannten Künste gehn, und hiefse am richtigsten καθάπερ ἐκείνων (scil. ἦν) τεχνίτας ἑκάστους (scil. ποιεῖν).

Ebend. Z. 10. v. u. welcher ja am zierlichsten. Dies nun müfste, wenn das Gespräch antisokratisch sein soll, offenbar auf den Platon selbst gehn.

S. 462. Z. 29. Da sagtest du mir erst. Diese anscheinenden Widersprüche, die sich durch die Verschiedenheit der Personen sowol als der Bedeutung in welcher die Worte genommen werden, sehr leicht lösen, konnte nur ein Unkundiger im Ernst rügen. Aber allerdings konnte auch ein Kundiger sie brauchen, wo sie blofs der komischen Kraft dienen sollen.

SBB013401556039

23. Phädon p. 23 ... 467.
24. Philebos, , ,138 ... 474.
25. Theages, , , 252 ... 497.
26. Nebenbuhler, 277 ... 504.
27. Alcibiades I. 300 ... 507.
28. Menexenus, 372 ... 524.
29. Hippias, Maj. 404 ... 530.
30. Cleitophon, 456 ... 534.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Platons Werke

Bd.: 2,3

1809

Bamberg, Staatsbibliothek -- AGB B 245(5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11416776-2